بسم اللہ الرحمن الرحیم
اقرأ وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
كتاب التحقيق
شرح الحسامى المعروف
بغاية التحقيق
میر محمد کتب خانہ مرکزِ علم وادب آرام باغ کراچی

بسم اللہ الرحمن الرحیم
اقرأ وربک الاکرم الذی علم بالقلم علم الانسان ما لم یعلم
کتاب التحقیق
شرح الحسامی المعروف
بغایۃ التحقیق
میر محمد، کتب خانہ مرکزِ علم وادب آرام باغ کراچی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي مهد مباني الاسلام بالآيات الظاهرة واحكم قواعد الاحكام بالحجج الباهرة واوضح معالم الدين بزواهر المنقول والمعقول
وزين قلائد الشرع بجواهر الفروع والاصول وآنار منار العلم بانوار الكتاب والخبر واضحك رياض الفقه بازهار القياس والاثر وشرع
شرائع الاحكام بمزيد لطفه وانعامه ونهج سبيل الحلال والحرام باخباره واكرامه نحمده على تواتر آلائه حمدا يستحق به الجزيل من طوله
ونشكره على تظاهر نعمائه شكرا نستوجب به المزيد من فضله والصلوة والسلام على رسوله الهادي الى الصراط المستقيم ونبيه الداعي
الى جنات النعيم محمد المبعوث الى كافة الامم والمجبول من المجد والكرم وعلى آله واصحابه ازاهر حدائق الدين وانوار احداق المتقين
وبعد فان اشرف علوم الدين واعلاها عند ذوي اليقين بعد علم التوحيد واصول الكلام لتمهيد قواعد الدين والاسلام العلم الذي هو
امتن العلوم اصلا واحسنها فضلا واوضحها منارا وارجحها معيارا وهو علم اصول الفقه والاحكام لتبيين قواعد الحلال والحرام فهو لدقة مسالكه
اولى ما يكشف حجابه والقرائح نحو مضمار اقتباسه ولصعوبة مداركه احرى ما تراءى من الطباع في حلبة قواعده واساسه والعلماء الائمة الاعلام
وجلة اهل الاسلام قد صنفوا في هذا القسم كتبا جمة عزيزة الفوائد كثيرة العوائد مشتملة على الحقائق منطوية على الدقائق واعلاها في جودة تصنيفها والغوالي حسنا تأليفها غير ان
المختصر المنسوب الى الشيخ الامام والقرم الهمام مالك ازمة الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمسموع قدوة ارباب الشريعة كاشف
اسرار الحقيقة مولانا حسام الملة والدين ضياء الائمة في العالمين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي نور الله مرقده وسقى بماء الرضوان مشهده
فائق سائر التصانيف المختصرة في هذا الفن بحسن التهذيب ولطف التشذيب ومتانة التركيب ورصانة الترتيب فلذلك شاع فيما بين
الانام بعدا وقربا وذاع في بلاد الاسلام شرقا وغربا بيد انه رحمه الله لما اقتصر فيه على الاصول كل الاقتصار وبالغ في التخفيف و
الاختصار كان مفتقرا الى الكشف والتوضيح والتذنيب والتنقيح فالتمس مني زمرة الاصحاب وخلص الاحباب بعد فراغي عن املاء كشف
الاسرار ان اشرع في شرح في كشف دقائق معضلاته وبسط حقائق مشكلاته وان ارفع عن نفائس لطائفه الحجاب وان اكشف عن عرائس

حقايقه النقاب فاجبتهم الى انجاح سؤلهم وشرعت في تحصيل مأمولهم مستعينا بالله في تسويده وتفكيره متوكلا عليه في تجويده وتحريره وسميته
كتاب التبيين لاشتماله على كشف حقايق المعاني وانطوائه على شرح دقايق المباني واسأل الله العظيم ان يجعل ما اقاسيه خالصا لوجهه الكريم
وسببا للوصول الى جنات النعيم انه خير مسئول واكرم مأمول وهو حسبي ونعم المعين قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري
تاب الله عليه وغفر له ولوالديه اخبرني بهذا الكتاب عمي وشيخي وسيدي وسندي ومولائي هو الامام الكبير المعظم والهمام النحرير المكرم علم
الهدى امام الورى مقتدى الائمة كاشف الغمة صاحب رايات الشريعة كاشف ايات الحقيقة امام المذهبين مقتدى الفريقين فخر الملة
والدين علاء الاسلام والمسلمين محمد بن محمد بن الياس المايمرغي تغمده الله بالرحمة والرضوان واسكنه اعلى منازل الجنان عن الشيخ
الامام المصنف قدس الله روحه قال اما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله اما كلمة تضمنت معنى الشرط حتى قيل ان
الاصل في قولهم اما زيد فمنطلق مهما يكن من شيء فزيد منطلق اسقطت الجملة الشرطية ونابت اما منابها كما نابت كلمة نعم مناب افعل في جواب
من قال لك افعل كذلك ولتضمنها معنى الشرط لزمتها الفاء ولتضمنها معنى الابتداء لم يلاصقها فعل فلا يليها الا الاسم وقد يستعمل
في الكلام لتفصيل الاجمال على طريق الاستيناف كقولك جاءني القوم اما زيد فاكرمته واما عمرو فاهنته واما بشر فاعرضت عنه ولاستيناف
كلام من غير سبق اجمال كاما المذكورة في اوائل الكتب وقيل اول من تكلم بهذه الكلمة وفصل بها بين كلامين داود النبي عليه السلام
وهو المراد بفصل الخطاب في قوله تعالى واتيناه الحكمة وفصل الخطاب عند شريح والشعبي وبعد من ظروف الزمانية والعامل فيه ههنا
كلمة اما فانها لنيابتها من الفعل تعمل في الظروف خاصة والحمد هو الثناء على الجميل من نعمة وغيرها يقال حمدته على انعامه وحمدته على شجاعته
والله اسم تفرد به البارى سبحانه وتعالى يجرى في وصفه مجرى الاسماء الاعلام لاشركة فيه لاحد كذا روى عن الخليل وابن كيسان
ومحمد بن الحسن الشيباني والشافعي رحمهم الله ولهذا اضيف الحمد اليه لانه لما كان كالعلم للذات كان مستجمعا لجميع الصفات
فكان اضافة الحمد اليه اضافة له الى جميع اسمائه وصفاته الا ترى ان الايمان اختص بهذا الاسم حيث قال عليه السلام امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان الايمان بجميع الاسماء والصفات واجب لانه مستجمع للصفات والنوال العطاء والصلوة في اللغة
الدعاء واذا اضيف الى الله عز وجل يراد بها الرحمة والمراد ههنا الدعاء بالرحمة الا ان الرسل اختصوا بالدعاء بهذا اللفظ للتعظيم ولما ضمن
الدعاء معنى النزول ذكرت كلمة على كما في قولك رحمة الله عليه اي رحمة الله نازلة عليه والرسول من الانبياء من جمع الى المعجزة الكتاب
المنزل عليه فعول بمعنى مفعل والنبي من اوحي اليه سواء انزل عليه كتاب او لم ينزل وآل الرجل ذريته واهل بيته وقيل قومه وآل النبي
متبعوه في التقوى كما قال عليه السلام كل مؤمن تقي فهو آلي ثم الرسل وان اختصوا بالصلوة الا ان الصلوة على آلهم عند ذكرهم جائزة
بطريق التبع للدعاء المأثور اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وذلك
لان كل ما ثبت تبعا يعطى له حكم المتبوع لا حكم نفسه كتصحيح الجنين والوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن قوله فان اصول الشرع ثلاثة
الى قوله من هذه الاصول اي ثلثة اشياء والاصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره كما ان الفرع ما يبتنى على غيره والمراد من الاصول ههنا الادلة
اذ اصل كل علم ما يستند اليه تحقيق ذلك العلم ويرجع فيه اليه ومرجع الاحكام الى هذه الادلة والشرع في اللغة الاظهار وهو ايضا بمعنى
الشارع كالعدل والزور بمعنى العادل والزائر فيكون المعنى ادلة الشارع اي الادلة التي نصبها الشارع على المشروعات كذا
ويكون اللام للعهد والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف كقولك بيت الله وناقة الله او بمعنى المشروع كالضرب بمعنى المضروب

والخلق بمعنى المخلوق فيكون المعنى ادلة المشروع اي الادلة التي تثبت المشروعات بها كذا ويكون اللام للجنس والمقصود من الاضافة تعظيم المضاف اليه كقولك استاذي فلان وكقولنا الله ربنا ومحمد نبينا فيكون فيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الادلة معظمة تلزم رعايتها ويجب تلقيها بالقبول ثم المشروع يتناول العلل والاسباب والشروط كما يتناول الاحكام فان كان المراد منه الجميع ومن المعلوم ان القياس لا مدخل له في اثبات ما سوى الاحكام فالمعنى مجموع الادلة التي تثبت بها المشروعات كذا من غير نظر الى ان كل واحد منها يثبت الجميع والبعض وان كان المراد منه الاحكام لا غير وهو الظاهر فالمعنى الادلة التي يثبت بكل واحد منها الاحكام كذا وهو اسم لهذا الدين المشتمل على الاصول والفروع وغيرهما كالشريعة يقال شرع محمد كما يقال شريعته وكانه انما عدل عن لفظ الفقه الى لفظ الشرع مخالفا لعامة الاصوليين لان الاضافة تفيد الاختصاص وهذه الادلة سوى القياس لا تختص بالفقه بل هي حجة فيما سواه من اصول الدين وفي لفظ الشرع اذ يطلق على اصول الدين كاطلاقه على فروعه قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية فيكون اضافة الاصول الى الشرع اعم فائدة واكثر تعظيما للاصول ثم قدم الكتاب على الجميع لانه في الشرع اصل مطلق من كل وجه وبكل اعتبار واعقبه بالسنة لان كونها حجة ثابت بالكتاب واخر الاجماع عنهما لتوقف موجبيته عليهما ولكن الثلثة مع تفاوت درجاتها حجج موجبة للاحكام قطعا ولا يتوقف في اثبات الاحكام على شيء فقدمت على القياس الذي يتوقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولهذا افرده بالذكر بقوله والاصل الرابع القياس لانه لما توقف في اثبات الحكم على المقيس عليه ولم يكن اثبات الحكم به ابتداء كان فرعا له والى هذه الفرعية اشار بقوله المستنبط من هذه الاصول وان كان فيه احترازا عن القياس العقلي ايضا ولما لم يكن الحكم ثابتا في محل القياس بدونه كان اصلا للحكم واليه اشار بقوله والاصل الرابع فلما كان اصلا من وجه دون وجه لا يدخل تحت المطلق لانه يتناول الكامل الذي هو موجود من كل وجه او افرده بالذكر لانه ظني في الاصل وقطعية بعارض وما سواه من الاصول على العكس من ذلك وبعد كونه ظنيا اثره في تغيير وصف الحكم من الخصوص الى العموم لا في اثبات اصله واثر ما سواه من الاصول في اثبات اصل الحكم فلذلك وجب تمييزه عنها والاستنباط استخراج الماء من العين يقال انبط الماء من البئر اذا استخرج فاستعير لما يستخرجه المرء بفرط ذهنه وقوة قريحته من المعاني والتدابير فيما يعضل ويهم فكان في العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط اشارة الى الكلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها عظمت اقدار العلماء وارتفعت درجاتهم والى ان حيوة الروح والدين بالعلم كما ان حيوة الجسد بالماء ومثال الاستنباط من الكتاب انتقاض الطهارة في الخارج من غير السبيلين بكونه خارجا نجسا قياسا على الخارج من السبيلين الثابت حكمه بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومن السنة جريان الربوا في الجص والنورة والحديد والصفر بالقدر والجنس قياسا على الاشياء الستة المنصوص عليها في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث ومن الاجماع سقوط تقوم منافع المغصوب بعلة انها ليست بمحرزة قياسا على سقوط تقوم منافع البدن في ولد المغرور الثابت بالاجماع فان الصحابة لما اوجبوا قيمة الولد وسكتوا عن تقويم المنافع صار اجماعا منهم على سقوط تقومها لان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان ثم قيل في وجه انحصار الاصول على الاربعة ان الحكم اما ان تثبت بالوحي او بغيره والاول اما ان يكون متلوا وهو الذي تعلق بنظمه الاعجاز وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض او لم يكن والاول هو الكتاب والثاني هو السنة وان تثبت بغيره فاما ان ثبت بالرأي الصحيح او بغيره والاول ان كان رأي الجميع فهو الاجماع وان لم يكن فهو القياس والثاني الاستدلالات الفاسدة وافعال النبي عليه السلام داخلة فيها ومن جعل افعاله موجبة قال الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول ولم يكن والاول ان كان متلوا فهو الكتاب وان لم يكن فهو السنة

ويدخل فيها اقوال النبي عليه السلام وافعاله والثاني ان شرط فيه عصمة من صدر عنه عن الخطاء فهو الاجماع وان لم يشترط فهو القياس ولكن الاولى ان يضاف ذلك
الى الاستقراء الصحيح لان الدلائل الموجبة للاصالة لم تنحصر على هذه الاربعة لان العقل يوجب حصرها على الاربعة **قوله** اما الكتاب اى الكتاب الذى وقع ذكره في الكلام فهو القران
المنزل على الرسول عليه الصلوة والسلام المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة واعلم ان الحد قد يعني بالمعرف للشئ حقيقي ورسمي ولفظي فالحقيقي ما انبأ
عن حقيقة الشئ وماهيته ومن شرطه ان يذكر جميع ذاتيات المحدود ولا يجوز ان يذكر فيه من العوارض كقولك في حد الانسان جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق والرسمي ما انبأ عن الشئ بلازم له مختص به كقولك الانسان ضاحك منتصب القامة عريض الاظفار بادي البشرة واللفظي ما انبأ عن الشئ
بلفظ اظهر عند السامع من اللفظ المسئول عنه مرادف له كقولنا العقار الخمر والغضنفر الاسد لمن يكون الخمر والاسد اظهر عنده من العقار والغضنفر
ومن شرطه اي الحد الاطراد وهو انه متى وجد الحد وجد المحدود والانعكاس وهو انه اذا عدم الحد عدم المحدود اذ لو لم يكن مطردا لما كان مانعا
لكونه اعم من المحدود ولو لم يكن منعكسا لما كان جامعا لكونه اخص من الحد وعلى التقديرين لا يحصل التعريف ثم ما ذكر الشيخ رحمه الله ليس بحد حقيقي سواء
اراد به تعريف مجموع الكتاب او تعريف ما يطلق عليه اسم الكتاب في الشرع حقيقة او مجازا حتى دخل فيه الكل والبعض لانه لم يتعرض فيه للاعجاز
وهو معنى ذاتي للكتاب المحدود وذكر فيه الكتابة في المصحف والنقل وهما من العوارض ولهذا كان قرآنا قبل الكتابة والنقل في زمن النبي عليه السلام
فهو رسمي ان اراد به المعنى الثاني واحسن الحدود الرسمية ما وضع فيه الجنس الاقرب الاتم باللوازم فلذلك قال فالقرآن هو مصدر كالقراءة قال الله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه اي قراءته وبالمعنى المقرر ههنا فيتناول جميع ما انزل من الكتب السماوية وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية
ومن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه وبقوله على الرسول اي على رسولنا عما انزل على
غيره من الانبياء عليهم السلام من التورية والانجيل والزبور ونحوها وبقوله المكتوب في المصاحف عما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا
من الله وعن الوحي الذي ليس بمتلو ان حمل القيد الاول احترازا عنه باعتبار مطلق الانزال لفظا ومعنى وبقوله المنقول عنه نقلا متواترا عما اختص بمثل مصحف ابي وغيره مما نقل بطريق
الاحاد نحو قوله تعالى فعدة من ايام اخر متتابعات وبقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه مما نقل بطريق الشهرة وهذا على
قول الجصاص ظاهر فانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر وعلى قول غيره يكون قوله نقلا متواترا احترازا منها وقوله بلا شبهة تاكيدا وهذا الموضع صالح للتاكيد
لقوة شبهة المشهور بالمتواتر وانما لم يتعرض من الاعجاز لان الاصالة للاحكام لا يتوقف عليه انما يتعلق بما ذكرنا ومنافاة اللفظ ان اراد به المعنى الاول لان
القرآن اسم علم لما انزل على الرسول عليه السلام من الوحي المتلو كالتورية المنزل على موسى عليه السلام والانجيل المنزل على عيسى عليه السلام قال الله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا لما انزل على المعنى القائم بذات الله ايضا في قولنا القرآن غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل على الرسول واحترز بالمكتوب في المصحف
عن المنسوخ تلاوته لا عن الوحي الذي ليس بمتلو كما ظنه البعض لانه ليس بداخل ليجب الاحتراز عنه وباقي القيود على ما فسرنا فعلى هذا الوجه المنزل على الرسول قيد
واحد بخلاف الوجه الاول فان قيل ان هذا تحديد للشئ بما يتوقف تصوره على ذلك الشئ لان الوجود الذهني للمصحف فرع تصور القرآن فيكون دورا
باطلا غير وارد على هذا التعريف لانه تعريف الكتاب وتوقف وجود المصحف في الذهن على تصور القرآن لا يمنع صحته لان القرآن معلوم عند السامع
متصور في ذهنه وان لم يكن الكتاب معلوما له لو لم يكن القرآن معلوما له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل
من بعض الاصوليين انه قال القرآن ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يمكن التفصي عنه ايضا بان يقال المراد من المصاحف ما جمعته
الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور فان قيل يلزم على طرد هذا الحد التسمية سوى التي في سورة النمل فانها داخلة في الحد وليس بقرآن
ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض ومن انكرها لا يكفر وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم قلنا الصحيح من المذهب انها

من القرآن لكنها ليست جزءا من كل سورة عندنا بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكر أبو بكر الرازي ومثله روي عن محمد رحمه الله لأنها كتبت مع
القرآن بأمر الرسول عليه السلام ونقلت إلينا بين دفتي المصاحف مع أنهم كانوا يبالغون في حفظ القرآن حتى كانوا يمنعون من كتابة أسامي السور
مع القرآن ومن التعشير والنقط كيلا يختلط بالقرآن غيره فلو لم يثبت لاستحال في العادة سكوت أهل الدين عنه مع تصلبهم في الدين إلا أن النقل
المتواتر لما لم يثبت أنها من السورة لم يثبت ذلك وحديث القسمة وهو معروف دليل ظاهر على ما قلنا وإنما لم يكفر من أنكر كونها من القرآن لشبهة أنها
أنزلت وكتبت للتيمن بها كما يكتب على ما ... والكتب يذكر عند كل أمر ذي خطر لا لكونها من القرآن والتمسك بمثله يمنع الإكفار وأما عدم جواز الصلوة
بعد ذكر التسمية تامة ففي الجامع الصغير أنه لو اكتفى بها لا يجوز الصلوة عند أبي حنيفة رحمه الله ولكن الصحيح أنها لا يجوز لأن في كونها آية تامة شبهة والصحيح
من مذهب الشافعي رحمه الله أنها مع ما بعدها إلى رأس السورة آية تامة فأورث ذلك شبهة في كونها آية تامة فلا يتأدى بها الفرض المقطوع
به وأما جواز قراءتها للحائض والجنب فعند قصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين لها على قصد الشكر فأما على قصد قراءة القرآن فلا لأن من ضرورة
كونها آية من القرآن حرمة قراءتها عليها. قوله وهو أي القرآن النظم والمعنى جميعا في قول عامة الفقهاء والعلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله
إلا أنه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة المراد بالنظم العبارات وبالمعنى مدلولاتها ثم عدل عن ذكر اللفظ الذي معناه الرمي يقال
لفظ النوى أي رماه ولفظت الرحى الدقيق أي رمت به إلى ذكر النظم الذي يدل على حسن الترتيب في نفس الجواهر رعاية للأدب وتعظيما لعبارات
القرآن وفي تعريف الخاص وغيره ذكر اللفظ لأن ذلك تعريف له من حيث هو خاص لا من حيث أنه من القرآن فلا يجب فيه رعاية الأدب
والمراد من عامة العلماء جمهورهم ومعظمهم ومنهم من اعتقد أنه اسم للمعنى دون النظم وزعم أنه مذهب أبي حنيفة رحمه الله بدليل جواز القراءة بالفارسية
عنده في الصلوة بغير عذر لأن قراءة القرآن فيها فرض مقطوع به فرد ذلك وأشار إلى فساده بقوله وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة رحمه الله أي
المختار أن مذهبه مثل مذهب العامة في أنه اسم للنظم والمعنى فأجاب عما استدل به الزاعم بقوله إلا أنه أي لكن أبا حنيفة رحمه الله لم يجعل النظم ركنا لازما
لأنه قال مبنى النظم على التوسعة لأنه غير مقصود خصوصا في حالة الصلوة إذ هي حالة المناجاة وكذا مبنى فرضية القراءة على التيسر قال الله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن ولهذا تسقط عن المقتدي بتحمل الإمام عندنا وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا بخلاف سائر الأركان فيجوز أن يكتفى فيه بالركن اللازم
وهو المعنى توضيحه أنه نزل أولا بلغة قريش لأنها أفصح اللغات فلما تعسر قراءته بتلك اللغة على سائر العرب نزل التخفيف بدعاء الرسول عليه الصلوة والسلام وأذن
بتلاوته بسائر لغات العرب فسقط وجوب رعاية تلك اللغة أصلا واتسع الأمر حتى جاز لكل فريق منهم أن يقرؤا بلغتهم ولغة غيرهم وإليه أشار النبي صلى الله عليه وسلم
بقوله أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف فلما جاز للعربي ترك لغته إلى لغة غيره من العرب حتى جاز للقرشي أن يقرأ بلغة تميم مثلا مع كمال
قدرته على لغة نفسه جاز لغير العربي ترك لغة العرب مع قصور قدرته منها والاكتفاء بالمعنى الذي هو المقصود بالنظم فصار الحاصل أن سقوط لزوم النظم
عنده رخصة إسقاط كالمسح للخف وقصر الصلوة حتى لم يبق اللزوم أصلا فاستوى فيه حالة العجز والقدرة ولا يستقيم تسمية النظم ركنا مع جواز تركه حالة
القدرة كما لا يستقيم تسميته ما هو زائد على أصل الفرض في أركان الصلوة ركنا بعد ما صار موجودا مع جواز تركه في الابتداء وفي قوله خاصة تنصيص
على أن فيما سواه من الأحكام من وجوب الاعتقاد حتى كفر من أنكر كون النظم منزلا كالمعنى وحرمة كتابة المصحف بالفارسية وحرمة المداومة والاعتياد
على القراءة بالفارسية النظم لازم كالمعنى ولا يلزم عليه وجوب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية وحرمة مس مصحف كتب بالفارسية على غير المطهر وحرمة
قراءة القرآن بالفارسية على الجنب والحائض على اختيار بعض المشايخ منهم شيخ الإسلام خواهر زاده رحمه الله لأنه لم يرو عن المتقدمين من أصحابنا
في هذه الفصول نص وما ذكرنا جواب المتأخرين فالشيخ رحمه الله بنى الجواب على أصل لا على مختار المتأخرين والمتأخرون إنما بنوا ما ذكروا على أن النظم

فاتت فالمعنى الذي هو المقصود قائم فتثبت هذه الاحكام احتياطا لا على ان النظم ليس من القران والدليل عليه انهم لم يذكروا فيها اختلافا بين اصحابنا ولو لم يكن طريق ثبوت هذه الاحكام ما ذكرنا لا يستقيم هذا الجواب على قولهما لان النظم لازم عندهما كالمعنى وقد ذكر الامام المرغيناني رحمه الله في شرح الجامع الصغير ان حرمة القران متعلقة بالنظم والمعنى حتى لو قرأ الجنب والحائض بالفارسية جاز واجيب ايضا عن سجدة التلاوة بانها ملحقة بالصلوة لان السجدة من اركان الصلوة وبينها وبين سجدة التلاوة مشاركة في المعنى وهو مطلق السجود فيجوز ان تلحق بالصلوة باسقاطها وركنية النظم قد سقطت في الصلوة فتسقط فيما الحق بها وعن المسئلتين بان المكتوب او المقروء بالفارسية كلام الله تعالى وان لم يكن قرانا فيحرم مسه لغير المتطهر وقراءته للجنب والحائض كالتورية والانجيل والاول احسن واشمل فان قيل لما جاز الاكتفاء بالمعنى عنده في الصلوة من غير عذر لا بد من ان يكون ذلك قرانا اذ لا جواز للصلوة بدون القران وحينئذ لا يكون الحد المذكور جامعا والا لعدم امكان كتابة المعنى المجرد في المصحف ونقله بالتواتر وما تعلق المعنى به من العبارة الفارسية مثلا ليس بمكتوب في المصحف ولا منقول بالتواتر ايضا فلا يكون الحد جامعا واذا لا يكون المعنى بدون النظم قرانا فينبغي ان لا يجوز الصلوة قلنا انما جاز الاكتفاء عنده بالمعنى لما ان القيام بالمعنى المجرد في حالة الصلوة مقام النظم والمعنى والقيام العبارة الفارسية الدالة على معنى القران مقام النظم المنزل كما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في حالة العجز فيكون النظم المكتوب المنقول موجودا تقديرا وحكما فيدخل في الحد ويكون الحد جامعا بتعبير قراءة المكتوب في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بالكتابة والنقل حقيقة او تقديرا او نقول هو يسلم ان المعنى بدون النظم ليس بقران ولكنه لا يسلم ان جواز الصلوة يتعلق بقراءة القران المحدود بل هو متعلق بمعناه ويحمل قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القران على ان المراد وجوب رعاية المعنى دون النظم بدليل لاح له فلا يرد الاشكال ثم الخلاف فيمن لا يتهم بشيء من البدع وقد تكلم بالفارسية في الصلوة بكلمة او اكثر غيرها ولا محتملة للمعاني وزاد بعضهم ولم يخل بنظم القران زيادة اخلال بان قرا مكان قوله تعالى معيشة ضنكا معيشة تنكا او مكان جزاء بما كانوا [illegible] ولو قرا تفسير القران فلا يجوز بالاتفاق وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله ان الخلاف فيما اذا جرى على لسانه من غير قصد اما من تعمد ذلك فيكون مجنونا او زنديقا والمجنون يداوى والزنديق يقتل وقيل الخلاف في الفارسية لانها قريبة من العربية في الفصاحة فاما القراءة بغيرها فلا يجوز بالاتفاق وقد صح رجوع ابي حنيفة رحمه الله الى قول العامة رواه نوح ابن ابي مريم عنه ذكره فخر الاسلام رحمه الله في شرح كتاب الصلوة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المحققين وعليه الفتوى قوله واقسام النظم والمعنى جميعا فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة لما كان القران اسما للنظم والمعنى ومعرفة احكام الشرع الثابتة بالقران توقفت على معرفتهما شرع في بيان اقسامه فقال واقسام النظم والمعنى اي نظم القران ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة واحترز به عما لم يكن في معرفة الاحكام من القصص والامثال والحكم وغيرها اذ هو بحر عميق لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه ولا تعلق لشيء من القران مما لا يتعلق به حكم من احكام الشرع فان وجوب اعتقاد الحقية وجواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب والحائض من احكام الشرع وهي متعلقة بجميع ما القران فكيف يصح هذا الاحتراز لانا نقول هذه الاحكام وان تعلقت بالجميع لكن لم تثبت معرفتها بالجميع بل تثبت ببعض النصوص من الكتاب والسنة فيصح هذا الاحتراز واعلم ان جميع الاقسام باعتبار انقسام كل قسم الى اربعة اقسام وانضمام الاربعة المقابلة للقسم الثاني عليها صار عشرين قسما وقد ذكر الشارحون في انحصار هذه الاقسام وجوها واحسنها ما ذكره وهو ان المفهوم من الكلام لا يخلو من ان يكون راجعا الى نفس النظم نقطا او الى غيره فالاول هو القسم الاول والثاني لا يخلو من ان يكون راجعا الى تصرف المتكلم او الى غيره والاول اما ان يكون تصرفه تصرف بيان المعنى الى السامع وهو القسم الثاني او غير ذلك وهو القسم الثالث والثاني هو القسم الرابع او يقال التصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع اذ لا ثالث فان كان من جهة المتكلم فلا يخلو من ان يكون في اللفظ او في المعنى فالاول اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال والثالث والاول هو القسم

الاول الثاني هو القسم الثالث وان كان في المعنى فهو القسم الثاني وان كان من جهة السامع فهو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم لا يخلو من
ان يدل على واحد وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل من غير ترجيح البعض على البعض وهو المشترك او مع ترجيح
وهو المأول لا يفيد تقييد الترجيح بالدليل الظني احترازا عن المفسر كما قيل والبعض قد يقال من غير ترجيح البعض بدليل ظني وهو المشترك او مع ترجيح وهو المأول
لان المفسر يخرج حينئذ داخلا في قسم المشترك. بل الاولى ترك التقييد ومنع الترجح في المفسر لانه انما يثبت فيما يبقى فيه احتمال غيره وفي المفسر بطل جانب
المرجوح بالكلية حتى صار مثل الخاص بل اقوى فلا يدخل فيما نحن فيه قلت وهذا غير مفيد ايضا لانه ان خرج بهذا الطريق عن الترجح دخل في عدم
الترجح وقد حكم عليه بانه مشترك فيصير المفسر محكوما بانه مشترك والقسم الثاني وهو ان يكون راجعا الى بيان المتكلم لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد للسامع
او لم يكن والاول ان لم يكن مقرونا بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل فهو النص والا فان قبل النسخ فهو المفسر
وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فاما ان كان عدم ظهوره لغير الصيغة او لنفس الصيغة فالاول هو الخفي والثاني ان امكن دركه بالتامل
فهو المشكل وان لم يكن فان كان البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه والقسم الثالث وهو ان يكون راجعا الى الاستعمال لا يخلو من ان يكون اللفظ
مستعملا في موضوعه وهو الحقيقة اولا وهو المجاز وكل واحد منهما ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية والقسم الرابع وهو قسم
الاستدلال لا يخلو من ان يستدل في اثبات الحكم بالنظم او بغيره والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة وان لم يكن فهو الاشارة والثاني ان كان مفهوما لغة
فهو الدلالة وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن مفهوما لغة ولا شرعا فهو التمسكات الفاسدة ولكن الاولى ان يضرب عن مثل هذه التكلفات
صفحا لان بعض هذه الانحصارات غير تام يظهر ذلك بادنى تامل بل يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة قطعا لان الكتب مما يمكن ضبطه في حق هذه
التقسيمات والاستقراء فيما يمكن ضبطه حجة قطعية فان قيل قد جعل الله الكتاب قسمين محكما ومتشابها بقوله عز وجل هو الذي انزل عليك الكتاب منه
ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فمن اين وقعت هذه التقاسيم المفصلة المخالفة لظاهر الكتاب قلنا كم من شيء تراه انه هو الصواب اولا وهلة فاذا
كشف عنه الغطاء بالتامل ظهر ان الحق غيره وما نحن بصدده اولا ان الاقسام التي ذكرها الشيخ هل هي موجودة في الكتاب ام لا فاذا وجدتها فيه لم يكن بد من
القبول وليس الخبر كالمعاينة ثم اذا اشتبه عليك الامر فتامل فيه هل هو مقتض لقصر الكتاب على القسمين ام لا ولعلك ترى انه لا يقتضي ذلك لان بقوله تعالى
منه ايات محكمات معناه بعضه ايات محكمات وقوله واخر صفة لمحذوف دل عليه الظاهر وهو ايات وتقديره وبعضه ايات اخر متشابهات فهذا يدل على ان بعضه
محكم وبعضه متشابه ولا يدل على ان لا يبقى فيه غيرهما اذ لم يرد من طريق القصر ما ينفي الايدي لانه لو عطف عليه وايات اخر مفسرات وايات اخر مجملات لاستقام
المعنى ولو قصد الكلام الاول القصر على القسمين لم يستقم العطف عليه كما لو قيل منه ايات محكمات والباقي متشابهات وانما خص القسمين بالذكر لتجانسهما في
درجات الظهور والخفاء واعلم ان المراد من الاقسام في قوله واقسام النظم والمعنى التقسيمات دون حقيقة الاقسام اذ ليس للقرآن قسم يشتمل على الخاص والعام
والمشترك والمأول وقسم آخر يشتمل على الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها وقسم آخر سوى القسمين يشتمل على الحقيقة والمجاز والصريح والكناية بل جميع القرآن
ينقسم الى الخاص والعام والمشترك والمأول باعتبار ثم جميعه ينقسم الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم وما يقابلها باعتبار آخر كما ان الحروف ينقسم الى مهموسة ومجهورة
بجهة ثم ينقسم جميعها الى شديدة ورخوة بجهة اخرى ثم الى مستعلية ومنخفضة ثم الى مطبقة ومنفتحة على ما عرف فلا جرم يجوز ان يكون لفظ واحد خاصا ظاهرا
وحقيقة ولا يجوز ان يكون خاصا وعاما وظاهرا او خفيا وحقيقة ومجازا بالنسبة الى حكم واحد قوله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة وهي اربعة ووجه الشيء
طريقه يقال ما وجه هذا الامر اي طريقه والمراد من الوجوه الاقسام وقدم النظم لان التصرف في اللفظ الموضوع للمعنى مقدم على تصرف في المعنى طبعا فتقدم
وضعا لانه تقدم المفرد على المركب لهذا المعنى صيغة ولغة قيل لكل لفظ معنى لغوي وهو ما يفهم من مادة تركيبه ومعنى صيغي وهو ما يفهم من هيئته اي حركاته

وسكناته وترتيب حروفه لان الهيئة اسم من الصوغ الذي يدل على التصرف في الهيئة لا في المادة فالمفهوم من حروف ضرب استعمال آلة التاديب
في محل قابل له ومن هيئته وقوع ذلك الفعل في الزمان الماضي وتوحد المسند اليه وتذكيره وغير ذلك ولهذا يختلف كل معنى باختلاف ما يدل عليه كيضرب
ويضرب الا ان في بعض الالفاظ تختص الهيئة بمادة فلا تدل على المعنى في غير تلك المادة كما في رجل مثلا فان المفهوم من حروفه ذكر من بني آدم جاوز
حد الصغر ومن هيئته كونه مكبرا غير مصغر وواحدا غير مجموع وغير ذلك ولا تدل هذه الهيئة في اسد ونمر على شيء وفي بعضها كلاهما يدل على معنى واحد وهي الحروف
ثم فيما نحن فيه دلالة الاية والصيغة في الخاص لان حروف الاسد مثلا على الهيكل المعروف ودلالة هيئته على توحده وكونه مكبرا وغير ذلك ولا يخرج
الخاص من الخصوص بالتعرض بمثل هذه العوارض فافهم وفي العام دلالة حروف اسد على ذلك ودلالة هيئته على كثرة وعمومه وفي المشترك دلالة حروف
القرء على الحيض او الطهر ودلالة الهيئة على التوحيد ولكن الظاهر انهما ههنا بمعنى واحد والمقصود تقسيم اللفظ باعتبار معناه في نفس الامر لا باعتبار المتكلم
والسامع فان المشايخ رحمهم الله قل ما يلتفتون الى مثل هذه التكلفات التي لا يليق بهذا الفن قوله الخاص وهو كل لفظ وضع لكذا ذكر كلمة كل في التعريف
وان كان مستنكرا في اصطلاح اهل المنطق لانها للاحاطة الافراد والتعريف للحقيقة لا للافراد ولهذا كان من شرط الحد ان يستقيم على كل فرد من افراد
المحدود لوجود الحقيقة فيه فذلك اذا قلت الانسان حيوان ناطق يصدق هذا الحد على كل فرد من افراد الانسان فاذا قلت الانسان كل حيوان
ناطق لا يستقيم اطلاقه على زيد مثلا فانه ليس كل حيوان ناطق الا ان المشايخ لم يلتفتوا الى اصطلاحاتهم في الحدود وذكروا التعريفات في تصانيفهم
يوقف بها على المراد ومعنى اللفظ كما هو اللائق بالفقه تركا منهم للتكلف واحترازا عما لا يعنيهم لحصول مرادهم دونها ثم قوله كل لفظ عام تناول
الالفاظ الموضوعة للمعاني وغيرها فبقوله وضع لمعنى خرج غير الموضوعات وحصل الاحتراز عن المشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر ايضا
وبقوله معلوم خرج المجمل فانه وضع لمعنى ولكنه غير معلوم للسامع وبقوله على الانفراد خرج العام فانه وضع لمعنى واحد معلوم شامل للافراد والمراد
من قوله على الانفراد كون اللفظ متحدا والمعنى واحدا من حيث انه واحد مع قطع النظر من ان يكون له في الخارج افراد ولم يكن في لا حاجة
الى الاحتراز عن المجمل في الحقيقة لان هذا التقسيم بالنظر الى اصل الوضع والاجمال في الكلام ليس باصل الوضع بل بالعوارض فالمجمل في اصل الوضع
لا يخرج عن هذه الاقسام ولكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر قوله وكل اسم انما ذكر الاسم ههنا دون اللفظ لان ما يدل على الشخص المعين وهو المراد
من المسمى المعلوم لا يكون الا اسما بخلاف القسم الاول لان الدلالة على المعنى يحصل بالافعال والحروف ايضا وقوله على الانفراد ههنا احتراز عن
المشترك بين المشخصات لانه بالنسبة الى كل واحد اسم وضع لمسمى معلوم لكن لا على الانفراد ثم المراد بالمعنى في قوله وضع لمعنى ما كان مدلول اللفظ بخلاف
في التعريف المشخصات ايضا لانها معاني الالفاظ الموضوعة لها فيكون الحد تاما ههنا والخصوص الجنس والنوع والعين ويكون افراد خصوص العين من بينه
بالذكر لقوة المغايرة بينه وبين غيره او لاشتراك في مفهومه اصلا بخلاف غيره من انواع الخصوص وهذا التخصيص اولي العلم بالذكر في قوله تعالى
يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات بعد دخولهم في قوله الذين امنوا للتفاوت القوي بينهم وبين عامة المؤمنين في الدرجة
والشرف وتخصيص جبرئيل وميكائيل بالذكر في قوله تعالى من كان عدوا لله وملئكته ورسله وجبريل وميكال بعد دخولهما في عموم الملائكة لقوة تميزهما
وشرفهما عند الله عز وجل وان كان المراد منه ما هو كالعلم والجهل فيكون هذا تعريفا لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقة لا تعريف الخاص من حيث هو
وتفسيره الشامل للقسمين ما ذكره ابو اليسر الخاص ما يتناول فردا كالرجل والمرأة والغرض من تحديد كل قسم بحد على حدة هو الاشارة الى ان الخصوص
يجري في المعاني والمسميات جميعا بخلاف العموم فانه لا يجري الا في المسميات ولهذا ذكر في المشترك هو ما اشترك فيه معان او اسامي ليكون اشارة
الى الاشتراك يجري في القسمين كالخصوص بخلاف العموم ويجوز ايضا ان يكون الكل تعريفا واحدا لان معناهما في الحاصل الخاص كل لفظ وضع لمعنى

او المسمى على الانفراد الا انه بسط في العبارة الغرض هو الاحتراز عن العام وعن المشترك بين الشخصيات جميعا فان قوله عن الانفراد لما نبه
الى كل لفظ احتراز عن شيء آخر ولو لم يبسط في العبارة لم يحصل هذا الغرض قوله والعام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات والمراد باللفظ
هو الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو عام كما قلنا فبقوله ينتظم اي يشمل حصل الاحتراز عن المشترك فانه لا يشمل معنيين بل يحتمل كل واحد على
السواء وبقوله جمعا احترز عن التثنية فانها ليست بعامة بل هي مثل سائر اسماء الاعداد في الخصوص وعن اشتراط الاستغراق فانه عند اكثر
مشايخ ديارنا ليس بشرط للعموم وعند مشايخ العراق واكثر اصحاب الشافعي وغيرهم من الاصوليين هو شرط وحد العام عندهم هو اللفظ المستغرق
لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فالاستغراق هو الشرط عندهم والاجتماع عندنا وتظهر فائدة الاختلاف في العام الذي خص منه البعض فعندهم
لا يجوز التمسك بعمومه لانه لم يبق عاما وعندنا يجوز لبقاء العموم باعتبار بقاء الجمعية وبقوله من المسميات احترز عن المعاني فان العموم لا يجري
في المعاني عند المتاخرين من مشايخنا وقد عرف تحقيقه في الكشف ولا يقال الحد المذكور ليس بجامع لان النكرة المنفية ونحوها عامة
كما نص عليه في عامة الكتب ولم يتناولها هذا الحد اذ هي ليست بلفظ موضوع لانتظام جمع من المسميات بل عمومها ضروري كما عرف لانا نقول
الحد لبيان الحقائق وعمومها مجازي لصدق حد المجاز عليه فان رجلا في قوله ما رأيت رجلا اريد به غير ما وضع له لعلاقة بين
المحلين اذ الرجل وضع للفرد واريد به غير موضوعه وهو العموم ههنا بقرينة النفي كما اريد بالاسد الشجاع في قوله رأيت اسدا يرمي بقرينة
الرمي لعلاقة بينهما وقد نص على مجازيته في شرح اصول الفقه لابن الحاجب واذا كان كذلك لا يمنع عدم دخولها في الحد صحته على انا
ان سلمنا ان عمومها حقيقي لا يقدح ذلك صحة الحد ايضا لان الحد المذكور لبيان العام صيغة ولغة بدلالة مورد التقسيم لا المطلق العام
وعموم النكرة المنفية لم يثبت بالصيغة بل بالضرورة والحد المذكور جامع مانع للعام الصيغي فيكون صحيحا ولو لم يشترط الوضع في اللفظ
بان اجري على اطلاقه ولم يلتفت الى مورد التقسيم لكان الحد متناولا لها اذ هي لفظ ينتظم جمعا من المسميات معنى فتبين بما ذكرنا ان
الحد جامع كما هو مانع وقوله لفظا او معنى تفسير للانتظام لا تقسيم للحد فانه قد تم بقوله ينتظم جمعا من المسميات والتفسير وان كان يقتضي
سبق الابهام والحد مما يحترز فيه عنه لكنه اذا لم يوجب خللا في حصول المقصود لا يعاب به ومثله كثير في كلام السلف والمراد من الانتظام
لفظا ان يدل صيغته على الشمول كصيغ المجموع مثل زيدون ورجال ومن الانتظام معنى ان يكون الشمول باعتبار المعنى دون
الصيغة كمن وما والقوم والرهط ونحوها فانها عامة من حيث المعنى لتناولها جمعا من المسميات وان كانت صيغها صيغ الخصوص
قوله وحكمه اي حكم العام وهو الاثر الثابت به انه يوجب الحكم اي يثبته فيما تناوله قطعا ويقينا تمييز اي على وجه القطع ارادة المعنى
وارادة التخصيص عنه وثبت في ذاته من غير شك واليقين العلم وزوال الشك فعيل من يقن الامر يقينا لازم ومتعد ثم الشيخ
رحمه الله بين حكم العام قصدا وتنبيها الى حكم الخاص قوله كالخاص رد للاختصار لا خلاف بين الجمهور ان موجب الخاص قطعي كما اختلف
في موجب العام الذي لم يخص منه شيء فعند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من ارباب العلوم موجبه ليس بقطعي وهو مذهب الشافعي رح
واليه ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي وجماعة من مشايخنا رحمهم الله وعند عامة مشايخنا العراقيين كابي الحسن الكرخي وابي بكر
الجصاص رح وغيرهما موجبه قطعي كموجب الخاص وتابعهم في ذلك القاضي الامام ابو زيد وعامة المتاخرين منهم الشيخ المصنف رحمهم الله
وثمرة الاختلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وتخصيصه بالقياس وخبر الواحد ابتداء فعند الفريق الاول لا يجب ان يعتقد العموم فيه و
يجوز تخصيصه بهما وعند الفريق الثاني يجب الاعتقاد ولا يجوز تمسك من قال بانه ليس بقطعي بان اليقين والقطع لا يثبت مع الاحتمال

لانه عبارة من قطع الاحتمال ثم احتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا فيما يحتمله الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للتخصيص كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم لعدم ما في السموات وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتا في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا كالقياس وخبر الواحد وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قائم فيه ويثبت موجبه قطعا مع ذلك عند الشافعي رحمه الله لان احتمال المجاز ثابت في العموم ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان يوثر في رفع القطع واليقين وجه الفرق ان احتمال التخصيص لا يخرج العام عن حقيقته لان العموم باق بعد التخصيص الى الثلاث عند من لم يشترط الاستغراق كما عرف فكان احتمال ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى آخر لهذه الصيغة فيجوز ان يوثر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الآخر معتبرا في رفع اليقين فاما احتمال ارادة المجاز فيخرجه من حقيقته وصيله فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتمسك من قال بان موجبه قطعي بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه لازما له الا ان يقوم الدليل على خلافه ثم صيغة العموم موضوعة له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم فلا عبرة به اصلا لانه ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل ظهوره يكون موجبه ثابتا قطعا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا قبل ظهور الدليل يبينه ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص من غير قرينة يدل عليه يوهم التلبيس على السامع و يؤدي الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز وروده العام على ارادة الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير ذكر دليل يفهم السامع مراد الخطاب قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول اختلف في العام المخصوص منه فقيل لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص معلوما كما قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة وكتخصيص المستامن بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك الاية من قوله عز وجل فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم او مجهولا كتخصيص عقد الربوا من سائر انواع البيع في قوله عز اسمه احل الله البيع وحرم الربوا وقيل ان كان المخصوص معلوما يبقى العام في الباقي موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا سقط دليل الخصوص ويبقى العام في الكل موجبا قطعا وعندنا يبقى العام حجة بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يبقى قطعيا بل يصير ظنيا كالقياس وخبر الواحد كما اشار اليه الشيخ بقوله الا اذا لحقه اي العام خصوص معلوم او مجهول اي مخصص معلوم المراد او مجهول المراد كآية الربوا في البيع تخصيص الربوا الذي هو مجهول لكونه مجملا من البيع واية الربوا الصلح مثال الخصوص المعلوم بعد البيان كما ان الصلح مثال الخصوص المجهول قبله فلهذا لم يذكر الشيخ مثال الخصوص المعلوم فحينئذ اي فحين لحقه الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم في الباقي اي في الكل على تجوز اي على احتمال ان يظهر الخصوص اي التخصيص في العام بسبب تعليل الخصوص اي الدليل المخصص ان كان معلوم المراد والمعلل هو المجتهد او بسبب تفسير الدليل المخصص ان كان مجهول المراد والمفسر هو الشارع وهذا من قبيل اضافة المصدر الى المفعول و بيانه ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء ولهذا شرط اقترانه بالعام كما شرط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستقل بنفسه كدليل النسخ لو لم يكن يسبقه العام يفهم من المراد فاذا كان معلوما كان محتملا للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لا يقبلان التعليل لان المانع من التعليل في الاستثناء

لعدم استقلاله بنفسه فی النسخ لخلوص معنی المعارضة اذ لو علل صار القیاس معارضا للنص ومبطلا له فاذا کان دلیل الخصوص مستقلا بنفسه مبینا ان المخصوص
لم یدخل تحت الجملة لم یوجد المانع من التعلیل فیتعین التعلیل لان الاصل فی النصوص هو التعلیل وعلی تقدیر التعلیل یصیر قدر ما تناوله العلة مخصوصا
مما بقی داخلا فی العموم وهو المراد بقوله علی تجوز ان یظهر الخصوص فیه بتعلیله وذلک القدر مجهول فاوجب جهالة الباقی وجهالته تقتضی سقوط العمل
به الا انا عرفنا العام موجبا قطعا فلا نبطله بالاحتمال والشک ولکن تمکنت فیه شبهة بهذا الاحتمال الذی نشأ من دلیل ظاهر فاوجب العمل دون العلم کخبر
الواحد والقیاس اذا کان مجهولا لا یجب ان یسقط دلیل الخصوص ویبقی العام موجبا کما کان نظرا الی شبهة النسخ وان لا یبقی العام حجة لتمکن الجهالة
فیه نظرا الی شبه الاستثناء فلما تردد کل واحد منهما بین الزوال والبقاء لم تبطل واحد منهما بالشک فبقی العام موجبا ولکن تمکنت فیه شبهة جهالة بکاثر
دلیل الخصوص فان احتمال لحوق تغییر بالمخصص قائم وعلی تقدیر لحوق التغییر به تحقق احتمال الخصوص فی کل فرد من العام وکان العام قبل
لحوق التغییر بالمخصص موجبا للحکم فی جمیع الافراد وعلی احتمال ارادة الخصوص فی کل فرد اذ کل فرد یحتمل ان یکون هو المخصوص من العام وهو معنی
قوله بتغییره وبعد لحوق التغییر بالمخصص یصیر بمنزلة المخصوص المعلوم فیبقی ظنیا ایضا لاحتمال التعلیل فتبین ان العام بعد التخصیص یصیر ظنیا
معلوما کان المخصوص ومجهولا فیجوز تخصیصه بخبر الواحد والقیاس بعد الوقوف علی المعنی کما ان اهل الذمة لما خصوا من عموم نص القتال الحق بهم
المستأمن والصبیان والعمیان والمتقعدون والزمنی والرهبان بعلة ان کفرهم غیر مفض الی الحراب ککفر اهل الذمة فخصوا من النص
بالقیاس وکما فی نص الربوا الملحق البیان بالمخصص فی الاشیاء الستة الحق بها غیرها بعلة الکیل والجنس او الطعم والجنس وخص بالقیاس قوله
والمشترک ای المشترک فیه لان المفهومات مشترکة واللفظ مشترک فیه وهو ما اشترک ای هو اللفظ الذی اشترک فیه معان او اسام المراد به
الاشتراک بحسب الوضع عرف ذلک بمورد التقسیم فان بناء تقسیم اللفظ باعتبار دلالته علی المعنی بنفسه من غیر نظر الی ارادة المتکلم وذلک بالوضع
ومعنی الاشتراک ان یکون کل واحد من مفهومات اللفظ صالحا لان یکون هو المراد به احتمالا علی السواء ثم العام قد دخل فی هذه اللفظ فانه کلفظ
اشترک فیه اسام فاحترز عنه بقوله لا علی سبیل الانتظام یعنی هذا الاشتراک بطریق البدل لا بطریق الشمول وقوله معان او اسام بصیغة
الجمع یوهم ان عدد الثلاث شرط فی الاشتراک کما هو شرط فی العموم ولیس کذلک بل الاشتراک یثبت بین المعنیین او الاسمین کالقرء ولهذا
قیل فی حده هو اللفظة الموضوعة لحقیقتین مختلفتین او اکثر وضعا اولا من حیث هما کذلک فاحترز بقوله لحقیقتین مختلفتین عن الاسماء المفردة
وبقوله وضعا اولا عن المنقول وبقوله من حیث هما کذلک عن مثل الشیء فانه قد یتناول الماهیات المختلفة لکن لا من حیث انها مختلفة بل
من حیث انها مشترکة فی معنی واحد واما ان ذکر کلمة او فی التحدید ان کان یؤدی الی تقسیم الحد فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعریف و
ان کان یؤدی الی تقسیم المحدود لا الی تقسیم الحد فهو جائز لعدم الاختلال فی التعریف ثم ان تناول القسمین لفظ من الفاظ الحد فهو تقسیم المحدود
والا فهو تقسیم الحد کما لو قیل الجسم ما یترکب من جوهرین او اکثر یکون تقسیما للمحدود لتناول الترکیب ایاهما ولو قیل الجسم ما یترکب من جوهرین
او ماله ابعاد ثلثة یکون تقسیما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ من الفاظ الحد فیفسد فقوله معان او اسام من قبیل تقسیم المحدود ولا من تقسیم الحد
لدخوله تحت قوله ما اشترک کما ان قوله لفظا او معنی تقسیم للمحدود ولدخولهما تحت قوله ینتظم ویمکن ایضا ان یعبر عنهما بلفظ واحد بان یقال هو
ما اشترک فیه مفهومات مختلفة لا علی سبیل الانتظام ولیس هذا التعریف الشیء بنفسه ایضا فان المراد من قوله والمشترک المشترک الاصطلاحی ومن
قوله ما اشترک الاشتراک اللغوی ثم انه کان المراد من المعانی مفهومات الالفاظ فالمراد من الاسامی الالفاظ الدالة علیها فیمکن ان یجعل لفظ العین مثلا
مثال الاشتراک الاسامی ان جعل موضوعا بازاء لفظ الشمس والینبوع والذهب وغیرها ومثال الاشتراک المعانی ان جعل موضوعا بازاء مفهومات

هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم والجهل ونحوهما فالمراد
من الاسامي المسميات اي الاعيان فكان نظير المشترك بين الاسامي لفظ العين لاشتراك ما ذكرنا فيه والمولى لاشتراك المعتق والمعتق
وغيرهما فيه والقرء لاشتراك الحيض والطهر فيه ونظير المشترك بين المعاني الاخفاء والاظهار والستر والنهل للري والعطش والبيع لازالة
ملك المبيع بمقابلة الثمن وازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان من البينونة بمعنى الفصل ومن ظهر وبعد واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل حتى
لو دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانه يخل بالفهم في حق السامع لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه
الاستكشاف لغيبة المتكلم او الاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل وربما يظن المتكلم ان السامع تنبه للقرينة الدالة على المراد ومن ان
السامع لم يتنبه لها فيتضرر كمن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به خبزا او شيئا اخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد به فهذا يقتضي
امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوعه ادى الى ذلك بقي اقتضاء المرجوحية وهو المراد بكونه غير الاصل وسبب وقوعه انما غلبه من الواضع
ان كانت اللغات اصطلاحية كما ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في
اخرين ثم تراضى الكل بالوضعين او اختلاف الواضعين بان وضعه واضع لمعنى واشتهر في قوم ووضعه آخر بمعنى اخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او القصد
الى ان تعريف الشيء لغيره مجمل غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال وان كانت توقيفية كما ذهب
اليه الاشعري وابن فورك فللابتلاء كما في انزال المتشابه فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان لا يجوز ارادتهما
ايضا لانه لا يحقق مقصود الواضع فانه ما وضعه الا لغرض من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا التعريف الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما حينئذ
من كل وجه فثبت انه لا عموم له **قوله** وحكمه التوقف فيه بشرط التأمل يعني يتوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم
دليل الترجيح لان الاشتراك مبني عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير عين عند السامع من غير ترجيح
لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا يقعد عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتأمل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به
المراد والوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء كما تأمل علماؤنا رحمهم الله في لفظ القرء اشترك
بين الحيض والطهر فوجدوا الاصل في هذا التركيب الاولى الجمع يقال قرأت الشيء قرآنا اي جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه الناقة سلا قط
وما قرأت جنينا اي لم تضم رحمها على ولد و … على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا
حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم اولى بالحيض فيما لو المراد من القرء
في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة
ثنتان وعدتها حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه لما صرح فيه بلفظ الحيض واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة دون التبديل علم ان الثابت
في حق الحرة الحيض دون الاطهار **قوله** والمأول وهو ما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي قيد بقوله من المشترك وبغالب الرأي
وهما ليسا لازمين فان الخفي او المشكل والمجمل اذا زال الخفاء عنه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مأولا ايضا كذا في الميزان والتقويم
واصول لصدر الاسلام وغيرها وكذا الظاهر او النص اذا حمل على بعض محتملاته صار مأولا بالاتفاق فثبت ان الترجيح من المشترك وبالرأي ليس بلازم
فيحمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه خفاء او احتمال الاشتراك المعاني فيه وغالب الرأي على غالب الظن فيدخل فيه جميع اقسام المأول
ويكون تقدير الكلام المأول ما ترجح مما فيه خفاء او ما فيه احتمال بعض وجوهه بدليل ظني احترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذلك تفسيرا

الا تاويلا وقيل في حد التاويل هو اعتبار احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ وتحتمله انما قيده بالمشترك لانه لم
يرد بالماول ههنا جميع اقسام ما يلحقه التاويل بل اراد به نوعا منه وهو الماول من المشترك يعني هذا الماول هو المشترك الذي ترجح بعض وجوهه بغالب الظن
من اقسام الصيغة دون غيره وذلك لان صيغة المشترك يدل بالوضع قبل التاويل على احد مفهوماتها وبعد التاويل لم تتغير تلك الدلالة فان القرء
بعد التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه قبله فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام الماول فانها قبل التاويل
تدل على معان بالوضع وبعد التاويل تتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الا ترى ان قوله عليه الصلوة والسلام المستحاضة تتوضأ
لكل صلوة يدل بالوضع على وجوب التوضي لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
يدل بالوضع على نفي الجواز اصلا وبالحمل على نفي الفضيلة لم تبق تلك الدلالة فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف سنبينه ثم قيل انما دخل الماول
في اقسام النظم صيغة ولغة مع ان المراد تبين فيه بالراي والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى
اولى لهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها كما كان في غير محل النص يضاف الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير
اللاحق به مثله في القوة فيجوز اضافة الحكم الى المفسر قالوا وهذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب
الحكم قطعا لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد الا ترى ان قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلوتك
لما التحق بيانا لقوله تعالى واقيموا الصلوة ثبت فرضية القعدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه مع هذا التوضيح مشكل لان هذا القسم في بيان دلالة اللفظ
بنفسه على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر ولهذا انفصل هذا القسم من الاقسام الاخر لان في تلك الاقسام انضمام الى دلالة الصيغة معنى آخر انفصل به
كل قسم من غيره واذا كان كذلك لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم وان كان الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة
انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا بالنظم لانضمام معنى آخر اليها
وهو التركيب والاستعمال في موضعه او غير موضعه واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد يكون الثابت به قطعيا فليس كذلك لما ذكر في الميزان
ان المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد فهو ماول ولا ذكر فيه في موضع فزال الاشكال بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس لا يسمى مفسرا ولكن يسمى
ماولا ولان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني فلا تثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت فلا تثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان
قطعي الدلالة في نفسه لا بالعام المخصوص منه وان كانت قطعي الثبوت واي فرق بين معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة المراد من
المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة الاخيرة ففاسد لانها ليست بفرضية قطعية بل هي واجبة ولكن الواجب نوعان واجب في قوة
الفرض في العمل كالوتر عند ابي حنيفة رحمه الله حتى يمنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وواجب دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى يجب
سجود السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة الاخيرة من القسم الاول فلذلك سميناه فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها ويجب يكفر جاحدها الا ترى
ان ابا بكر الاصم وابا الكلام لم يكفرا بانكارهما فرضيتها ولم يكفر ابن عباس رضي الله عنهما بانكاره ربوا النقد مع لحوق البيان باية الربوا في الادلة
السنة ولم يكفر من انكر تقدير فريضة المسح بالربع مع لحوق خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى فامسحوا برءوسكم وكيف ثبت الحكم قطعيا بمثل هذا
البيان ونفي ثبوته بيانا شبهة وفي الجملة لم تتضح لي وجه الحاقه بهذا القسم والله اعلم بالحقيقة **قوله** وحكمه وجوب العمل به على احتمال الغلط اي حكم الماول
وجوب العمل به كوجوبه بالظاهر والنص لكن مع احتمال السهو والغلط كما يجب بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان ثبت بالراي فلا خطر في
اصابة الحق حقيقة اذ المجتهد يخطئ ويصيب فيكون الثابت به محتملا للسهو والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني فيكون الثابت به ظنيا ايضا

لا قطعيا قوله والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك النظم فالقسم الذي بيانه كان في تقسيم النظم نفسه بحسب تنوع المعنى وتكثره وهذا القسم في تنبيه
بعد التركيب بحسب ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب قيل قوله
بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في بعض مصنفات الشيخ الامام
فخر الاسلام رحمه الله لكن الاضداد والمقابلة لهذا القسم لو جعلت من اقسام البيان كما شبهه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قوله الظاهر كذا
المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ما ظهر الظهور اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا تعريف الشيء بنفسه وهو ما ظهر المراد منه يعني للسامع بنفس الصيغة
اي بسماعها فكان من اهل اللسان احترز به من الخفي والمشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيها يتوقف على امر آخر بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع
الاصلي والعرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو الاسم في افادة معناه الى غيره قوله النص هو كذا ذكر اكثر من قصد لشرح هذا الكتاب ان
قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا فشرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا بينه وبين النص قالوا لو قيل رأيت فلانا حين جاءني
القوم كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود بالبيان ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام
اذا سيق لمقصود كان فيه زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسبوق له ولهذا كانت عبارة النص احق على اشارته قالوا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله
بمعنى في المتكلم وبقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن ولكنه مخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السرخسي رح ذكر في اصول
الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل مثاله قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي وقوله جل ذكره واحل الله
البيع وحرم الربوا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه ظاهر يوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكر القاضي الامام
ابو زيد في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم فثبت ان عدم
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة وغيره في ايراد
النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق وان احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديد الظاهر هذا الشرط ولو كان منظورا اليه
لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى وانكحوا الايامى
منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في فهم المعنى
للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور يجوز
ان يثبت لاحدهما مزية على الآخر بالشهرة او التواتر وغيرهما من المعاني بل ازدياده بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة
نطقية تنضم اليه سباقا تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الآية المذكورة لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلث ورباع بها ولهذا
ما قال شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه واما النص فما يزداد وضوحا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهرا بدون تلك
القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر الاسلام ابو اليسر وغيرهما واما قوله بمعنى في المتكلم فمعناه ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على
الظاهر ليس له صيغة في الكلام تدل عليه ومع ذلك يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام انه هو الغرض للمتكلم من السوق وكذا معنى قوله لانه سيق الكلام
لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله مثنى وثلث ورباع وقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة بالكلام انه مسوق لبيان العدد الذي به ازداد
الكلام وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقتصرة على هذه العدد وليست بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق معتبرا في صيرورة الكلام نصا
من غير قرينة نطقية فلا يدل عليه ما قال شمس الائمة رحمه الله الكلام يكون نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى

فانكحوا ما طاب لكم من النساء ظاهر في تجويز نكاح في المستطيبة المرء من النساء نص في بيان العدد لان سياق الاية لذلك بدليل قوله تعالى مثنى وثلث وربع وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الى احل لكم من النساء لان منهن ما حرم كاللاتي في اية التحريم وقيل ذهابا الى الصفة ولان الاناث من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مثنى وثلث وربع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها وهن النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا كذا ذكر في الكشاف وقيل ما طاب اي ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه هو الاول لان على الوجه الثاني يلزم ان لا يجوز نكاح الصغيرة لانها لم تدرك فان قيل العدد الذي اطلق للناكح في الجمع هو ان يجمع بين ثنتين او ثلاث او اربع فما معنى التكرير في مثنى وثلاث ورباع قلنا الخطاب للجميع لما تناول الجميع وجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد من العدد الذي اطلق له كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الالف درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة ولو افردت لم يكن له معنى ولهذا اعطف بالواو دون او لانك لو ذهبت في هذا المثال تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلثة ثلثة او اربعة اربعة اعلمت انه لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا احد انواع هذه القسمة بان يكونوا متفقين في عدد معنا ولا يكون لهم ان يجمعوا بينها بان يعطوا للبعض درهمين وللبعض ثلثة وللبعض اربعة فكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسوغ ان يأخذ كل واحد من الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة لان يكون للكل الاتفاق على عدد واحد منها ودون اختيار اي عدد شاء منها **قوله** فانه ظاهر في الاطلاق اي في اباحة نكاح المستطيبة المرء من النساء ولان امر في درجات الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الاطلاق اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها مرقة ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال الله تعالى ولقد كرمنا بني آدم وصيرورتها موطوءة مستفرشة لا يلائم التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف فاستعار بلفظ الاطلاق اي لازالة هذه الحرمة التي هي بمنزلة القيد للمسلم من المباشرة نص في بيان العدد لانه الغرض لان سوق الكلام لاجله اي لاجل بيان العدد بدليل قوله تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فازداد قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بالقرينة لحوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذا لم يذكر العدد فيه فصار نصا **قوله** والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر يعني المفسر ما لا يبقى في لفظه احتمال قريب ولا بعيد فانه مشتق من الفسر الذي هو الانكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد الملئكة ظاهر في سجود جميع الملئكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض كما في قوله تعالى واذ قالت الملئكة يا مريم اي جبرئيل عليه السلام فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال فصار نصا لازدياد وضوحه على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا لانقطاع الاحتمال عن اللفظ بالكلية **قوله** وحكمه اي حكم المفسر الايجاب اي اثبات الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بلا احتمال تخصيص ولا تاويل اشارة الى رجحانه على النص فقد ذكر في شرح التقويم وحكم اعتقاد ما في النص وانه لا يحتمل التاويل فيكون اولى من النص عند المقابلة الا انه اي المفسر يحتمل النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمله لانه من الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ يعني به المعنى القائم باللفظ لانه يؤدي حينئذ الى الكذب او الغلط

وذلك مستحيل على الله تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على الجنب
وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء فان ابليس استثنى من قوله تعالى فسجد الملائكة لكن الشيخ لم يذكره لان هذا الاحتمال
ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثناء لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا متراخيا فاذا ازداد اي المفسر قوة واحكم المراد
به الباء تتعلق بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي اريد بالمفسر عن التبديل سمي محكما فظهر بما ذكرنا انه لا بد من كون
الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل النسخ ليسمى محكما وهو قول عامة اصوليين من اصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل
للنسخ وقال وهو ما لا يحتمل الا وجها واحدا وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو الناسخ وقيل هو ما لا يتوقف عليه وفهم مراده وقيل هو ما ظهر
لكل واحد من اهل اللسان حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على اضدادها والاصح هو الاول لان ماخذه يدل على انه لا يقبل النسخ يقال بناء محكم
اي مامون الانتقاض واحكمت المنعة اذا امنت نقضها وتبديلها ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالآيات
الدالة على وجود الصانع وصفاته وحدوث العالم والاخبارات ويسمى هذا محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفات النبي صلى الله
عليه وسلم ويسمى هذا محكما لغيره قوله وانما يظهر التفاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض حتى ترجح النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص
من غير عكس ولانا انما لم نعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص وجب حمله عليه وكذا
في النص مع المفسر والمفسر مع المحكم وفي تسمية تقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح في العبارة لان من شرط حقيقة التعارض تساوي
الحجتين المتقابلتين في القوة ولم يوجد لما ذكر في الكتاب لكن لما تصور بصورة التعارض من حيث النفي والاثبات سمي به مثال التعارض
بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله عز وجل فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع كما ذكرنا
فيتعارضان فيما وراء الاربع فيترجح النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر تعارض قوله عليه السلام المستحاضة
تتوضأ لكل صلوة وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة فان الاول نص لكونه مسوقا في مفهومه ولكنه يحتمل التاويل
اذ اللام يستعار للوقت والثاني لا يحتمله فيكون مفسرا فيترجح ويحمل الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا رحمهم الله
فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله الى شهر مفسر في المتعة ليس
فيه احتمال النكاح فان النكاح لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا في الكلام ترجح المفسر ويحمل النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر
شمس الائمة ونظير تعارض المفسر والمحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله عز اسمه ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان
الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التابيد الحق
به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فترجح على المفسر كذا في بعض الشروح ولقائل
ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم يحتمل الايجاب
والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد
القبول فان اشهاد العميان والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم ولم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم

۲

لان الاصل تمهيد بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلابد من اقامة الدليل اولا ثم ايراد المثال ان شاء للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا تتعب فى طلب المثال قوله اما الكل اى كل واحد من هذه الاقسام الاربعة فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وهذا فى المفسر والمحكم بالاتفاق واما فى الظاهر والنص على التفسير الذى ذكرناه فهو مذهب العراقيين من مشائخنا كابى الحسن الكرخى رح وابى بكر الجصاص والیه ذهب القاضى الامام ابوزيد وعامة المتاخرين وقال بعض مشائخنا منهم الشيخ ابو منصور ومن تابعه حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقيقة ما اراد الله تعالى منه وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعى رح والمعتزلة متمسكين فى ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل كخبر الواحد والقياس وكل عام يحتمل الخصوص وكل حقيقة يحتمل المجاز فلا يثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم والمفسر لانقطاع الاحتمال عن المحكم بالكلية وعن المفسر بعد وفات النبى عليه السلام وعندنا لا عبرة للاحتمال اذا لم يدل عليه قرينة لانه الناشئ عن ارادة المتكلم وهى امر باطن لا يوقف عليه الاحكام لا تتعلق بالمعانى الباطنة لخروجها عن الوسع كرخص المسافر لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف باعتدال العقل لكونها امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه اذ لو لم يكن كذلك لادى الى التكليف ما ليس فى الوسع والى التلبيس وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على ما بينا قوله ولهذه الاسامى اضداد تقابلها خص هذا القسم ببيان ما تقابله من الاضداد فى قسم على حدة دون القسم الذى تقدمه والقسم الذى تأخره لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشئ تتأكد بذكر مقابله وتستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان الكل ظهورا ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابله فى قسم آخر علىحدة بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمأول المشترك من وجه وكذا المجاز يقابله الحقيقة والصريح الكناية فلا حاجة فيهما الى بيان المقابل فى قسم آخر ثم هذا القسم داخل فى القسم الثانى لان بيان المتكلم قد يكون ظاهر المراد للسامع وقد لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد للسامع وخفائه عليه فما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء اربعة اوجه فعلى هذا كان الاولى ان يقال والقسم الثانى فى وجوه البيان بذلك النظم وهى ثمانية والا لزم منه ان يكون القسم المقابل قسما آخر خارجا عن هذا القسم وحينئذ يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة قوله فضد الظاهر الخفى التقابل على اقسام تقابل المتناقضين وهو تقابل النفى والاثبات كقولك انسان لا انسان وتقابل المتضائفين كتقابل الاب والابن وتقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون عند من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران وجوديان يستحيل اجتماعهما فى محل واحد وبينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد يطلق على كل واحد من هذه المقابلات اسم الضد فى اصطلاح الفقهاء كانهم ارادوا بالضد ما يقابل الشئ ولا يجتمع معه فى محل واحد فى زمان واحد بجهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا وجوديا كالظهور فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك فى هذا الاصطلاح وكان الخفى ضد الظاهر قوله وهو ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال الا بالطلب يعنى صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى ولكن الكلام خفى بالنسبة الى محل آخر بسبب عارض فيه كما فى المثال المذكور واعترض عليه بان الظهور لما كان فى الظاهر فى نفس الصيغة ينبغى ان يكون خفاء الخفى فى نفس الصيغة ليتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد المحل او الجهة ونحوها انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة فان السواد

۴۰

في محل بتضاد البياض في محل آخر نظرا الى استحالة اجتماعهما في احد المحلين وكذا الابوة يخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما في شخص
واحد بجهة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه يضاد الكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور في
محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضاد اختلاف المحل فكذا اختلاف الجهة يوضحه ان الخفاء في الخفي وان كان بسبب
عارض غير الصيغة فهو متحقق في نفس الكلام فان آية السرقة نفسها خفية في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء بعارض واذا كان
الخفاء متحققا في نفس الكلام كان متضادا للظاهر من الوجه الذي تحقق فيه الخفاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه فثبت
ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم لما كان غرض الشيخ رح بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات الظهور
جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازدياد خفائه على الخفي
كازدياد وضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل والمتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في نفس الصيغة
كظهور الظاهر او جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار ان خفاءه بعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود قوله كآية السرقة وهي قوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فهي خفية في حق الطرار
والنباش لعارض وهو اختصاصهما باسم آخر اي اختصاص كل واحد منهما باسم آخر يعرف به اي يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم الذي اختص به
فان فعل كل واحد منهما وان كان شبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعدا بهذه الواسطة
عن اسم السرقة فخفيت الآية في حقهما فاشتبه الامر ان اختصاص كل واحد منهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة فيه فان كان
لزيادة امكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا في آية السرقة فوجدناها في الشرع
عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة فان السارق يسارق عين
الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار يسارق الاعين التي تصدت للحفظ مع الانتباه والحضور
لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في فعله وفضل في جنايته فيثبت وجوب القطع
في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف فاما النباش فيسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ الكفن ولا
قاصدا الى حفظه من المارة كيلا يطلعوا على جنايته كالزاني والشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على قبح فعله وهو فعل في
غاية الحقارة والهوان فان نبش التراب وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال بشهادة العرف والطبع
السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في الفرع دونه
في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات قوله وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل بعد الطلب
لدخوله في اشكاله قال شمس الائمة هو اسم لما يشتبه لدخوله في اشكاله على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال
وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه على الاول لان الداخل في اشكاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل
والى مأخذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء
ومثاله قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى اين او بمعنى كيف فعرف بعد الطلب والتامل انه
بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض ففي اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر

خير من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه بثلاث وثمانين مرة فكان مشكلا فبعد التأمل
عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين سنة لانها توجد في كل
سنة لا محالة فيؤدي الى ما ذكرنا **قوله** وحكمه التأمل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي احتيج فيه الى التأمل بعد الطلب
فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في بيت بين اشكاله ونظائره لا يوقف عليه الا
بالتأمل بعد الطلب ليتميز عن اشكاله ثم معنى الطلب والتأمل ان ينظر السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتأمل في استخراج
المراد منها كما لو نظر في كلمة انى فوجدها مشتركا بين معنيين لا ثالث لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون
اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فوجده دالا على المفهومين احدهما ان يكون خيرا من الف شهر
متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف شهر غير متوالية ولا ثالث لهما ثم تأمل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الاول فظهر
المراد وعلى هذا فاعتبر امثالها وقيل من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل في حق الفم والانف لانه امر بغسل جميع
البدن والباطن خارج منه بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا وللفم والانف شبه بالظاهر حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على
ما عرف فاشكل امرهما باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان
له شبها بالظاهر وشبها بالباطن حقيقة وحكما كالفم اما حقيقة فظاهر واما حكما فلان الماء لو دخل عين الصائم او اكتحل الصائم لا يفسد
صومه ولو خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه وان تجاوز عن القرحة فتأملنا فيه فوجدناه خارجا للتعذر
لان ايصال الماء الى داخل العين سبب للعمى وليس في ايصال الماء الى داخل الفم والانف حرج فيبقى داخلا تحت الوجوب هذا هو
معنى التأمل بعد الطلب قلت هذا معنى فقهي ولكن ما ذكروه لا يصلح مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما ذكروه
كذلك لان معنى التطهر معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى الطرار والنباش
فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل **قوله** وضد المفسر المجمل لانه لم يبق فيه الا احتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يبق في المفسر
الا احتمال النسخ في جانب الظهور وهو ما ازدحمت فيه المعاني اي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني لانه يحتمل معاني
كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني تواردها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك في اصل
الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة اللفظ
وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام وهذا لان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير
ونوع معناه معلوم لغة لكنه ليس بمراد كالربوا والصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد شرعا والمراد
واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموال اعتقهم ففي القسم الاخير توارد المعاني
باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته مجملا لان اللفظ المشترك
بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد فيه باب الترجيح والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ وقيل قوله ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد
اذ يكفيه ان يقول هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار
من المجمل وقال القاضي الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان وقال آخرون ما لا يمكن العمل به الا ببيان

يلتحق به تلك لما حصل المقصود وهو فهم معناه لا يصير في زيادة الكشف وبيان سبب الاشتباه كآية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل
لغة والفضل نفسه ليس بمراد بيقين اذ البيع لم يشرع الا للاسترباح وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين ما لم ير فضلا في البدل المطلوب
لا يبدل ملكه بمقابلته ولا يمكن الوقوف عليه لاستتاره وعدم قرينة تدل عليه فكان مجملا قوله وحكم اى وحكم المجمل التوقف فيه على اعتقاد حقية
المراد به الى ان يأتيه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد الحقية فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا
لحقه البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر او الظاهر او المأول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان شافيا
قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار المسح بحديث المغيرة صار مأولا وان لم يكن بيانا شافيا
خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال فيجب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحديث الوارد في الاشياء الستة فان الربوا مع اجماله اسم
جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي عليه الصلوة والسلام بين الحكم في الاشياء الستة من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من
كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا ليس بمقتصر عليها فصار مأولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل
البيان الا انه لما احتمل ان يتوقف على ما وراءها بالتأمل سمي هذا البيان تسمية مشكلا فيه لا مجملا ولبعد الادراك بالتأمل والوقوف
على المعنى المؤثر صار مأولا فيه ايضا فيجب العمل به بغالب الظن كذا قيل قوله وضد المحكم المتشابه لان المحكم لما كان في غاية
الظهور بحيث امن عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهاية بحيث انقطع رجاء البيان عنه في مقابلته وهو ما لا طريق لدركه
اصلا لان موجب العقل فيه لما خالف موجب السمع ولا يمكن رده الى واحد منهما فاشتبه المراد اشتباها لا يمكن الوقوف عليه اصلا
حتى سقط طلبه اى طلب ما يراد منه بخلاف المشكل والمجمل لان طلب ما يوقف على المراد فيهما لازم وذلك مثل اليد
والوجه والعين والاتيان والمجيء والاستواء على العرش ووضع القدم في النار وامثالها فان قيل نحن في بيان اقسام
ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم لان معرفته متوقفة على معرفة المعنى وقد انقطع رجاء معرفته بالكلية فكيف يستقيم
ايراده ههنا قلنا لا نسلم انه لا يعرف به حكم بل ثبت به معرفة ان الله تعالى صفة يعبر عنها باليد او الوجه او العين وان لم يعرف
ما يراد به منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب اعتقاده من احكام الشرع وحكمه التوقف فيه ابدا اراد به في الدنيا فانه يوقف على المراد
منه في الاخرة على ما قيل لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الاخرة على اعتقاد حقية المراد على بمعنى مع كما في قولك تبحر
فلان في العلوم على صغر سنه اى مع يعني لا يمكن ان يحكم بشيء في المتشابه انه هو المراد بل يعتقد فيه على الابهام ان ما اراد الله
تعالى منه حق وهو مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي رضوان الله عليهم
اجمعين وهو مختار القاضي الامام ابي زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة وجماعة من المتأخرين رحمهم الله فعلى هذا وجب الوقف
على قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله اذ لو وصل فهم منه الراسخين يعلمون تاويله فتغير المعنى وذهب اكثر المتأخرين الى ان
الراسخ يعلم تاويل المتشابه وان الوقف على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب عامة المعتزلة قالوا لو لم
يكن للراسخ حظ في العلم بالمتشابه سوى ان يقول امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم يقولون ذلك
ايضا ولم يزل المفسرون الى يومنا هذا يفسرون ويأولون كل اية ولم نرهم وقفوا عن شيء من القران لكونه متشابها بل فسروا
الكل وقال القتبي لم ينزل الله تعالى شيئا من القران الا لينتفع به عباده ويدل به على معنى اراده فلو كان المتشابه لا يعلم

غيره للزم للطاعنين فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة واما العامة فقالوا الوقف على قوله عز وجل الا الله واجب
وان قوله والراسخون مستأنف مبتدأ من الله تعالى عليهم بالايمان والتسليم بان الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله ابن مسعود وان تأويله الا
عند الله وقراءة أبي وابن عباس رضي الله عنهم في رواية طاؤس عنه ويقول الراسخون في العلم امنا به ولانه تعالى ذم من اتبع المتشابه
ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء الفتنة بان يجريه على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وبقولهم ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ فاتبعوا المتشابه وابتغاء الفتنة أو لمن اخبر بالأولين فدل هذا على ان الوقف على قوله
الا الله لازم وقد روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية وقال اذا رأيتم الذين
يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم امر بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع لا
لابتغاء التأويل فيتناول الجميع وعنها انها قالت من رسوخهم في العلم ان امنوا بالمتشابه ولم يعلموا تأويله وقال عمر بن عبد العزيز رح
انتهى علم الراسخين في العلم بتأويل القران الى ان قالوا امنا به كل من عند ربنا ثم ما قيل لا اختلاف في هذه المسألة في الحقيقة لان من قال
بان الراسخ في العلم يعلم تأويله اراد به انه يعلم ظاهره لا حقيقته ومن قال انه لا يعلمه اراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى
والحكمة في انزال المتشابه ابتلاء العقلاء لان في تكليف الاحكام ابتلاء للعاقل وله في تفهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل
العقل الذي هو اشرف الخلائق لاستمر العالم في ابهة العلم على المرودة وما استأنس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف
كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيها افهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاذه القيادة فلا يجزم باستغنائه براكه بداية وانشاء
فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما كذا في عين المعاني والله اعلم قوله والقسم الثالث اي
من الاقسام الاربعة المذكورة في اول التقسيم في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان اللفظ بسبب استعمال المتكلم يتصف
بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية لا بالوضع فاشار الى جانب المتكلم بقوله في استعمال ذلك النظم والى جانب اللفظ واتصافه بالحقيقة
او المجاز بقوله وجريانه في باب البيان فالحقيقة كل لفظ اريد به ما وضع له قد ذكرنا ان ذكر كلمة كل مستبعد في التعريف واعتذرنا عنه
وقوله كل لفظ اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ دون المعنى وكذا المجاز فالمراد من كلمة ما في التعريف اللفظ ايضا واعلم
بان الحقيقة ثلثة اقسام لغوية وشرعية وعرفية والسبب في انقسامها هذا هو ان الحقيقة لا بد لها من وضع ولا بد للوضع من واضع فمتى تعين
نسبة الحقيقة اليه فقيل لغوية ان كان صاحب وضعها واضع اللغة كالانسان المستعمل في الحيوان الناطق وقيل شرعية ان كان صاحب
وضعها الشارع كالصلوة المستعملة في العبادة المخصوصة ومتى لم يتعين قيل عرفية سواء كان عرفا عاما كالدابة لذوات الاربع او خاصا
كما لكل طائفة من الاصطلاحات التي تخصهم كالنقض والقلب والجمع والفرق للفقهاء والجواهر والعرض والكون للمتكلمين والرفع
والنصب والجر للنحاة ولا استراب في انقسام المجاز الى نحو هذه الثلثة فان الانسان المستعمل في الناطق مجاز لغوي والصلوة المستعملة
في الدعاء مجاز شرعي وان كانت حقيقة لغوية والدابة المستعملة في كل ما يدب مجاز عرفي واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد من
الوضع وهو تعيين اللفظ بازاء معنى بنفسها في التعريفين مطلق الوضع فيدخل فيها الاقسام الستة وقوله لاتصال بينهما معنى او ذاتا
من تتمة تعريف المجاز واحترز به عما استعمل لفظ السماء في الارض مثلا فانه ليس بمجاز وان كان مستعملا في غير ما وضع له بل هو وضع
جديد وقيل هو احتراز عن الهزل فان الهزل ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولهذا قيل المجاز لا يجري في الكلام صاحب الشرع

لان المجاز والهزل سواء واجيب عنه بمنع المساواة فان المجاز اريد به غير ما وضع له اللفظ لاتصال بينهما والهزل لم يقصد به ما وضع له اللفظ ولا ما يصلح له بطريق الاستعارة والاظهر انه ليس بداخل في التعريف لانه لم يرد به شيء اصلا فلا حاجة الى الاحتراز عنه بقوله لاتصال بينهما بل هو احتراز عما ذكرنا ولا يقال تعريف المجاز غير جامع لخروج التجوز بتخصيص الاسم ببعض مسمياته في اللغة كتخصيص الدابة بذوات الاربع عنه اذ ليست هي مستعملة في غير ما وضعت له ولخروج التجوز بزيادة الكاف في مثل قوله تعالى ليس كمثله شيء عنه لعدم استعمالها في شيء اصلا وغير مانع لدخول الحقيقة العرفية والشرعية فيه لكونهما مستعملتين في غير ما وضعتا له والحقيقة من حيث هي حقيقة لا تكون مجازا لانا نجيب عن الاول بان حقيقة المطلق مخالفة لحقيقة المقيد من حيث هما كذلك واذا كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق كل دابة فاستعماله في الدابة المقيدة على الخصوص يكون استعمالا له في غير ما وضع له وعن الثاني بان لا نسلم انها غير مستعملة لمعنى ما لانها استعملت لتاكيد التشبيه وهو معنى او بان الكاف اذا لم يكن لها معنى كانت مستعملة في غير ما وضعت له اولا لانها لما وضعت لمعنى كان استعمالها لا لمعنى استعمالا في غير ما وضعت له ضرورة لا فيما وضعت له اولا وعلى هذا يتعين الاحتراز عن الهزل كما قالوا وعن الثالث بانهما وان كانتا حقيقتين بالنسبة الى تواضع اهل الشرع والعرف فلا يخرجان بذلك عن كونهما مجازين بالنسبة الى استعمالهما في غير ما وضعت له اولا في اللغة اذ لا تناقض بين كون اللفظ حقيقة باعتبار ومجازا باعتبار آخر ثم الحقيقة اما فعيلة بمعنى فاعل من حق الشيء يحق اذا ثبت واما بمعنى مفعول من حققت الشيء احقه اذا اثبته فيكون معناها الثابتة او المثبتة في موضعها الاصلي والتاء للتانيث اذا كانت بالمعنى الاول ولشبه التانيث وهو نقل اللفظ من الوصفية الى الاسمية الصرفة كالنطيحة والاكيلة اذا كانت بالمعنى الثاني لان النقل ثان كما ان التانيث ثان والمجاز مفعل بمعنى فاعل من الجواز بمعنى العبور والتعدي لان الكلمة اذا استعملت في غير موضوعها فقد تعدت من موضعها واعلم ان لفظ الحقيقة كما يطلق على الكلمة المستعملة في موضوعها بطريق الاصالة قد يطلق على المعنى الذي وضع اللفظ له بطريق المجاز اطلاقا فاشيا وقد يطلق على ذات الشيء يقال ما حقيقة هذا الشيء وما حقيقة الانسان والمجاز في مقابلة القسم الاول واعلم ايضا ان اللفظ بعدما لو وضع قبل الاستعمال ليس بحقيقة ولا مجاز لان شرطهما استعمال اللفظ بعد الوضع اما في موضعه او في غير موضعه للعلاقة كما بينا وانتفاء المشروط بانتفاء الشرط مستغن عن البيان والى ما ذكرنا اشارة في قوله اريد به ما وضع له واريد به غير ما وضع له واذا ثبت انه لابد له من ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز اتصال ليكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما اتصال في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا فاعلم ان العلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء كاطلاق اسم السبب على المسبب واسم الكل على البعض واسم الملزوم على اللازم والخاص على العام وعكسها وتسمية الشيء باسم ما كان وباسم ما يؤول اليه وغيرها كما بيناها في كتاب الكشف فالشيخ حصره ههنا على المعنى والصورة لقوله معنى او ذاتا وهو اضبط مما ذكروا اذ لا يكاد يشذ عنه شيء مما ذكروا لان كل موجود من المحسوسات موجود بصورته ومعناه اذ لا ثالث لهما فلا يثبت الاتصال بين الشيئين الا من احد هذين الوجهين واراد بالمعنى المعنى الخاص المشهور اذ لو لم يكن خاصا او لم يكن مشهورا لما صحت الاستعارة حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار معنى الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر به الاسد هو الشجاعة فيصح استعارة اللفظ بهذا المعنى للشجاع كما اشار اليه الشيخ بقوله كما في تسمية الشجاع اسدا وهذا لان الاستعارة لو جازت لكل معنى لم يبق للكلام حسن وطراوة ولم يبق للفصيح الماهر بفنون الكلام وطرق الفصاحة المستخرج للاستعارات البديعة والتشبيهات الغريبة

فصل على غيره وهو على مثال القياس فانه لا يصح بكل وصف بل يعتبر فيه الوصف الصالح المعدل اذ لو اعتبر كل وصف لرفع الابتلاء ولم يبق للمجتهد المستخرج لدقائق المعانی الفقهية فضل على غيره فكذا هذا او اراد بالاتصال الذاتي المجاورة بين المحلين صورة كما في تسمية المطر سماء فان السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك فاظلك ومنه قيل لسقف البيت سماء قال الله تعالى فليمدد بسبب الى السماء اى السقف ثم المطر ينزل من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر ومعنى السحاب بوجه فسمي المطر باسمه في قولهم ما زلنا نطأ السماء حتى اتيناكم اى كنا في طين بسبب المطر حتى وصلنا اليكم وقول الشاعر اذا انزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا اى اذا انزل المطر بارض قوم ونبت الكلاء رعيناه وان كانوا كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم واذا ثبت ان طريق الاستعارة في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى يجوز الاستعارة في الالفاظ الشرعية بهذين الوجهين ايضا باتفاق بين الفقهاء خلافا للقوم لان العرب لما استعملت المجاز في كلامهم ووضعت طريق الاستعارة وعرف بالتامل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من ملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع ستعي وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق الاستعارة يتحقق في المشروع صورة ومعنى كما يتحقق في المحسوس فيجوز به الاستعارة فيه ايضا لان جوازها متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا على طريق التوقيف ثم الاستعارة الجارية في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال المعنوي كاستعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمدؒ لفظ الحوالة للوكالة فقال في المضارب ورب المال اذا افترقا وليست في المال ربح وبعض راس المال دين لا يجبر المضارب على نقد الديون ويقال له احل رب المال اى وكله بقبض الديون وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابهما في المعنى وكذا الميراث والوصية بينهما اتصال معنوي من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن كفاية الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اى يورث وكذا الهبة والصدقة متصلتان معنى ايضا من حيث ان كل واحد منهما تمليك بغير عوض فيجوز استعارة لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا حتى لم يكن له الرجوع ولا يمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين واستعارة لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا وهب للفقيرين واستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى كان له الرجوع ويمنع الشيوع من الصحة فيما اذا تصدق على غنيين والاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والحكم في الشرعيات بالمجاورة التي بينهما نظير الاستعارة في المحسوسات بالاتصال الصوري كما اشار اليه الشيخ بقوله والاتصال سببا من هذا القبيل اى من قبيل الاتصال الذاتي لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشئ ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى الحكم ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه ولكن العلة والحكم متجاوران وكذا السبب والمسبب فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسماء وخص هذا القسم بالايراد دون القسم الاول لاحتياجه فيه الى بيان الفرق بين اتصال العلة بالحكم وبين اتصال السبب بالمسبب الذي عليه يبتنى المسائل الخلافية وهي استعارة الفاظ الطلاق للعتق كما ستعرف بخلاف القسم الاول فانه مطرد لا حاجة فيه الى بيان فرق ونصب سببا على التمييز من المفرد وهو الاتصال من غير ان يوجد شرطه وهو تمامه بنون الجمع والتثنية او التنوين او الاضافة كما في قولك عشرون درهما ومنوان سمنا وراقود خلا وملأ الاناء عسلا لما الحاقا اللام بالاضافة من حيث ان اللام تمنع من الاضافة كالاضافة فكما ان المضاف لا يضاف فكذا ما دخل عليه اللام لا يضاف فيتم بها المفرد كما يتم بالاضافة او الحاقا لها بالتنوين من

حيث انه لولا الدخل التنوين فيه كما الحق البناء به في قولك احد عشر ونحوها باعتبار انه لولاه لدخل التنوين فيتم بها الاسم واما التسامح لحصول المقصود
وهو فهم المعنى وشلنقي كلام المشايخ غير غريب لان نظرهم الى تصحيح المعاني وتقويمها لا الى الالفاظ ثم السبب لغة ما يتوصل به الى الشيء ويفضي اليه ومنه
سمي الحبل سببا للتوصل به الى الماء فيتناول العلة لوجود معنى الافضاء فيها كما يتناول السبب المصطلح فيدخل في قوله والاتصال سببا الاتصال
بين العلة والحكم كما يدخل الاتصال بين السبب والمسبب فلذلك قال الشيخ وهو اي الاتصال من حيث السببية نوعان احدهما اتصال الحكم بالعلة
كاتصال الملك بالشراء قوله وانه اي هذا الاتصال يوجب اي يثبت ويجوز الاستعارة من الطرفين حتى جاز ذكر الحكم وارادة العلة كما
جاز عكسه لان كل واحد منهما مفتقر الى الآخر اذ الحكم لا يثبت الا بالعلة فيكون مفتقرا الى العلة وتابعا له من حيث الوجود والعلة لم تشرع
ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا تكون مشروعة في محل لا يتصور شرع الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم و
تابعة له من حيث الغرض بمنزلة الآلة للشيء ولهذا اسمى اهل الاصول الاحكام العلل المالية والاسباب العلل الآلية واذا كان كذلك
استوى اتصال كل واحد منهما بالآخر فيعم جواز الاستعارة من الجانبين قوله ولهذا قلنا اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا كذلك
والمسألة على اربعة اوجه احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف
في القياس لان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وفي الاستحسان لا يعتق لان الملك المطلق
يقع على الكامل وذلك بصفة الاجتماع يكون فاختص به الا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة ولكن لما
لم يجتمع في ملكه يعد صادقا والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك ههنا يتقيد بالاجتماع بدلالة
العادة قال الفقيه ابو بكر الاسكاف فاذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسألة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يا فلان هل ملكت مائة درهم فيقول
والله ما ملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم مستفرقة وانفق على نفسه فثبت ان المراد بمثله المجتمع دون المتفرق عرفا
والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف
بخلاف الملك والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه
مشتري بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشتري له لا يتوقف على ملكه الا ترى انه لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث
في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث الا ان يعني ان يشتري عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله
تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام والثالث والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسألة بحالها يعتق
النصف في الفصلين بخلاف العبد المنكر لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا
يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران وتعتبر في غير المعينة ولان الانسان في العادة انما يستنكف من نفسه ان يقول ما ملكت الف درهم مريدا
بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستنكف ذلك في المعين لا يقول ما ملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا وذلك لان بدون الاشارة
الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا
وان كان في ازمنة متفرقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة وفخر الاسلام والمراد من قوله يعتق هذا النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا
فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه حيلة لان شرط حنثه ثم ملكه قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتق لم ينفذ فان كان في
يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط قال

العبد الضعيف عصمه الله ينبغي ان يكون قوله يعتق هذا النصف في هذه المسائل على قول ابي حنيفة رح فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزي الاعتاق قوله فان عنى باحدهما الاخر هذا هو التقريب يعني ان عنى بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا فان عنى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه لا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار العلة لحكمها فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قول المشائخ في امثال هذه الصور يدين ديانة لا قضاء لانه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه كما لو استفتى احد من فقيه ان لفلان على الف درهم وقد قضيته بل برئت من دينه فالفقيه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع قوله والثاني اي النوع الثاني من الاتصال اتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له ولفظ السبب يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضاء في العلة اكثر منه في غيرها لكونها موجبة للحكم فبقوله محض تحترز من العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ثم من شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما نذكره من النظير اضيفت الى السبب وهو قوله انت حرة وان لم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق بزوال ملك الرقبة فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول ملك الرقبة وبواسطته زوال ملك الرقبة يزول ملك المتعة حتى لم يحل له الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الواسطة وهي زوال ملك الرقبة وان هذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز استعارة الاصل للفرع والسبب للحكم دون عكسه اي عكس المذكور اي لا يجوز استعارة الفرع للاصل والحكم للسبب لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة اللازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا وهو المسبب حتى لو قال لامرأته حررتك واعتقتك او انت حرة واراد به الطلاق وقع الطلاق فاما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد والبهيمة جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل حل الوطء فاذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالمسبب لازما له لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به وكقول الراجز اقبل في المستن من ربابه اسنمة الآبال في سحابه سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لا ترتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء وذلك لان المسبب اذا كان مختصا بالسبب صار في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا صار كان السبب موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فحصل الاتصال من الجانبين الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر مراد العنب ولا قيام للعنب بدون مائه وكذا النبات وارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار المطر متعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين

فلما زال ملك المتعة بالفاظ العتق فقد حصل تعاون الفاظ فانكان اتصاله بالاصل صما في حق الاصل فلا يصح استعارته لهذا لو قال لامته انت
طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام ونوى به الحرية لا تعتق عندنا وقال الشافعي رح تعتق وتصح هذه الاستعارة لان كل واحد من الطلاق والعتاق
اسقاط مبني على السراية واللزوم حتى احتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول وسرى الى الكل اذا وقع في بعض المحل بان قال نصفك طالق او نصفك حر ولم
يرتد بالرد ولم يحتمل الفسخ فكانا متشابهين معنى فيجوز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه وقلنا طريق الاستعارة منحصرة على الاتصال ذاتا او معنى
وقد عدم الاتصال ذاتا لما بينا ان اتصال السبب بالمسبب في حكم العدم وكذا معنى لان معنى الطلاق رفع للقيد لغة وشرعا ومعنى العتاق اثبات القوة
لغة وشرعا على ما عرف وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة لعدمها مدة مشابهة كما ليس بينا للطلاق اسم
واحياء الميت مشابهة واذا عدم الاتصال ذاتا ومعنى لا تصح الاستعارة وقوله والسبب للحكم تفسير لقوله الاصل للفرع وفائدته رفع توهم من
يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول كذا قيل وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فعينا على غير المشروعات والسبب والمسبب
مختصان بالمشروعات ولهذا ذكر شمس الائمة رح لا تصح استعارة الحكم للسبب كما لا تصح استعارة الفرع للاصل قوله وهو اي الاتصال بين السبب
والمسبب الذي هو ثابت من احد الجانبين نظير اتصال الجملة الناقصة بالكاملة في قوله زينب طالق وعمرة مثلا فان قوله زينب طالق جملة تامة لوجود ركنيها وقوله وعمرة جملة ناقصة
لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا تفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى لتصح اشتراكهما في الخبر وتصير الثانية
مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر وبالنسبة الى الاولى هو في
حكم العدم لكمالها في نفسها فهو معنى قوله فاما الاول اي الكلام الاول فتام في نفسه والدليل على التوقف في حق حكم الثانية وقوع
الطلقات الثلاث بقوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق وعلى عدم التوقف في حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة في
قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف لنفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت
بالاولى لا الى عدة فيلغو ما بعدها ونظيره القياس من الاصول اضافة الحكم في المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه
وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم افتقاره اليه لوجود النص الذي هو اقوى منه ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلي صلوة
مظنونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدي لكن عدم الضمان في حق الامام لعارض ظن يخصه فلا يظهر في حق المقتدي فيكون الصلوة
هذه مضمونة في حق المقتدي غير مضمونة في حق نفسه قوله وحكم المجاز كذا اي حكم الحقيقة ثبوت ما وضع له اللفظ خاصا كان ذلك اللفظ او عاما بلا خلاف
بين ارباب العموم وحكم المجاز ثبوت ما استعير له اللفظ خاصا كان المجاز او عاما خلافا لبعض اصحاب الشافعي رح فالشيخ بين حكم المجاز بالتصريح واشار
الى حكم الحقيقة كما فعل كذلك في حكم العام والخاص رعاية للاختصار وقصدا الى بيان الاهم وهو المختلف ولهذا اي ولان العموم يجري
في المجاز الى اخره لا خلاف ان حقيقة الصاع ليست بمرادة ههنا فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله مجازا بطريق اطلاق
اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ثم انه اسم جنس محلى بلام التعريف فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره كما لو كان
على حقيقته فيدل بعبارته وعمومه على ان الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة كما يجري في المطعوم مثل الحنطة وباشارته على ان الكيل
هو العلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين او والكيل بالكيلين وفي ضمن
قوله ويجاوره اي ما يحله اشارة الى المعنى المجوز للمجازي اي جواز ارادة ما يحله باعتبار المجاورة قوله وابى الشافعي رح ذلك اي عموم
هذا الحديث وقال لما صار مجازا لا يمكن القول بعمومه اي بعموم المجاز لان العموم لا يجري الا في الحقائق فقد اريد المطعوم منه بالاجماع

فلم يبق غيره مراداً فصار كأنه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاع فلم يكن له دلالة على حرمة بيع غير المطعوم متفاضلاً ولا على كون الكيل علة
وتمسك في نفي العموم عن المجاز بان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني لافادته ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة
حتى لا يعتبر اللفظ المتردد بين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك وكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأديته ذلك الى الاخلال
بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية في الاحكام فانها تثبت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة
ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة فكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء فكما لا يثبت هنالك
وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندي قوله وهذا اي ما ذكر الخصم ان المجاز ضروري باطل فانا نجد الفصيح من اهل
اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لا لحاجة وضرورة ونعلم استحسان الناس للمجازات فوق ما نعلم من
استحسانهم للحقائق فثبت ان قوله ضروري فاسد والدليل عليه ان القران في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجات البلاغة والمجاز موجود فيه
حتى عد من غريب بدائعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله عز اسمه وقيل يا ارض ابلعي
ماءك ويا سماء اقلعي وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لا للانهار وقوله تعالى جلت كلمته فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض ونحو ذلك
مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى يتعالى اي يتنزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري ولا يقال المقتضي ضروري عندكم حتى
انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القران كما في قوله تعالى فتحرير رقبة اي رقبة مملوكة فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة في
القران في المقتضي راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في
المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال الكلم الذي هو راجع الى
المتكلم والمقتضي في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضي في القران بخلاف المجاز
لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ على ما عرف والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم
فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضي فغير ملفوظ لغة لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه
ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله قوله ومن حكم المجاز والحقيقة استحالة اجتماعهما اي اجتماع مفهوميهما الى اخره
اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل
الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه والجبائي وعبد الجبار من المتكلمين الى
جوازه مستروحين في ذلك الى انه لا مانع من ارادة المعنيين المختلفين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين
مختلفين كما يجد امريدة للمعنيين المختلفين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول
الا ترى ان الواحد منا قد يجد من نفسه اذ قال لغيره لا تنكح ما نكح ابوك او قال توضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطي
وارادة المس باليد والوطي حتى لو صرح به وقال لا تنكح ما نكح ابوك وطيا ولا عقدا وتوضأ من اللمس مسا ووطيا صح من غير استحالة فكذا
يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم على الوطي والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطي والمس باليد من غير استحالة ولمن
ذهب الى امتناعه وجهان احدهما ما اشير اليه في الكتاب وهو ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا وبيان الاستحالة
من وجهين احدهما ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد

في حالة واحدة لا يتصور ان يكون مستقرا في موضعه مستعملا في غيره ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لا يحل مكانين في وقت واحد وثانيهما انه لو صح
الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة ولا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول به عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد
وهو جمع بين المتنافيين والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الثاني باعتبار المعنى واعترضوا على الوجه الاول بانا لا نسلم ان الحقيقة
مستقرة في موضوعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضوعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز
ولكنه استعمل اي تلفظ به واريد به موضوعه واستعمل ايضا واريد به غير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا وعلى الوجه الثاني بانا لا نسلم لزوم كونه
غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت الكلمة له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادة تمامها ان لا يكون الاول
مرادا والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين يجوز عقلا ولكن لا يجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمارا للبهيمة
المخصوصة وحدها وتجوزوا في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رايت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد
معا واذا قال رايت حمارين لا يفهم منه انه راى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم
فلا يجوز وانما قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهري كما اذا استامن على الابناء والموالي
على ما نعرفه او احترازا عن جواز اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما وقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد معناه ان الالفاظ
للمعاني بمنزلة الكسوة للاشخاص والمجاز من الحقيقة بمنزلة العارية من الملك فكما يستحيل اجتماع صفة الملك والعارية في الثوب الواحد
في استعمال واحد استحال ان يجتمع في اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا في استعمال واحد فان قيل ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية
استحالة بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب في حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار بنسبة المالك والمستعير وان اردتم استحالة بنسبة
شخص واحد فمسلم ولكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار
المعنيين المختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه قلنا المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعني كما ان استعمال الثوب الواحد
في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص واحد او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة
واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى او بنسبة معنيين وكان الاحسن في التشبيه ان يقال كما استحال ان يلبس
الثوب الواحد انسانان كل واحد منهما لبسه يكون لاحدهما بطريق الملك وللاخر بطريق العارية الا انه اختار هذا الوجه في التشبيه لانه
اظهر في الاستحالة وبين استحالة الاجتماع في المعنيين ليعرف به استحالته بطريق الدلالة في معنى واحد وليكون فيه اشارة الى رد قول
من زعم من مشائخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد في محل واحد ولكن يجوز ان يجتمعا في لفظ باعتبار
محلين مختلفين حتى قالوا اثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت
يتناول الجدة وبنت الولد مجازا الا ان ما ذكروا عين مذهب الخصوم وحرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها ثابتة بالاجماع او
بعين النص باعتبار ان الام في اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع ولا
يقال الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك الذي هو ثابت له والعارية جميعا في زمان واحد لانا نقول لا نسلم ان
انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذي هو ثابت له اذ هو المطلق للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن به وقد
ابطل حقه بالاعارة والدليل عليه انه لو هلك في يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شيء واطلاق العارية عليه

مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد ليقيل عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمي
اعارة وقد ذكر في بعض الشروح انه منتفع بطريق العارية دون الملك بدليل ثبوت ولاية الاسترداد للمرتهن الى يده وكونه احق
بالمرهون من سائر الغرماء فلا يكون فيه جمع بينهما والاول هو الصواب **قوله** ولهذا اي ولان الجمع بين الحقيقة والمجاز متعذر قال
محمد رحمه الله في الجامع اي الجامع الكبير لو ان عربيا لا ولاء عليه اوصى بكذا قيد به ليصح الوصية اذ لو كان للموصي موالي اعتقوه
وموال اعتقهم لبطلت الوصية الا ان يبين ذلك في حيوته لان المولى يطلق على المعتق والمعتق بالاشتراك فلا يمكن القول بعمومه ولا
يمكن القول بالتعيين بالتأمل في مقصود الموصي لان مقاصد الناس في هذا الباب مختلفة فمنهم من يقصد الاعلى مجازاة للانعام
ومنهم من يقصد الاسفل تتميما للاحسان فلا يمكن الترجيح للاعلين يعني باعتبار ان مجازاة الانعام والشكر عليه واجب وتتميم الاحسان مندوب
اليه كما قاله ابو يوسف رحمه الله لان ذلك وجوب لا يدخل في الحكم فلا يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا فصار
الاسم بمنزلة المجمل لانقطاع رجاء البيان بالموت فلذلك لبطلت الوصية فاما اذا كان الموصي من العرب فقد صحت الوصية
لان العرب لا تسترق اذ الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظة كفرهم كما في المرتد فلا يثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك في الاسم فصحت
الوصية ثم ان كان له موالي اعتقهم وموالي الموالي كان الثلث لمواليه دون موالي مواليه لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرة اعتاقهم
ولموالي الموالي مجاز لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة
اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي الموالي لتعيين المجاز مرادا وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث
وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان للاثنين فيه حكم
الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام من الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند انفراده النصف
دون الثلث والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل قد وجب بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعد ولا يلزم
عليه ما قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن اوصى لاقاربه وله عم واخوال ان النصف للعم والنصف الاخر للاخوال لان اسم الاقارب
ينطلق على الكل على سبيل الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب بالقوة فصح الجمع ولا ما اذا كان في الورثة بنت وبنات ابن حيث يستحقن
نصيب البنات وهو الثلثان للبنت النصف وبنات الابن السدس تكملة للثلثين مع ان البنت ولد الميت حقيقة وبنات
الابن اولاده مجازا الا ان استحقاقهن السدس لم يثبت بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء الاية
ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بالسنة وهو ما روي انه عليه الصلوة والسلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت الصلب
فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم **قوله** لا ولاء عليه تاكيد لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالاة
لان من شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون المولى الاسفل من غير العرب لانه للانتصار
والعربي ينتصر بقبيلته فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت الولاء على العربي بطريق
الندرة بان يتزوج العربي امة الغير فتلد له منه ولدا ثم اعتقه مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولاء صرح التاكيد بقوله لا ولاء
عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائزان بخلاف مشركيهم فالحاصل
ان المقصود انتفاء الولاء عن الموصي عربيا كان او غيره الا ان انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة فيه

قوله وانما ثبت الامان جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما اذا استامن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على
ابنائنا وموالينا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء وموالي الموالي كما اثبتم للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اسم الابناء
والموالي حقيقة للابناء والموالي مجاز في ابناء الابناء وموالي الموالي فقال انما ثبت ذكر لفظ الضمير من غير تقدم مرجع لدلالة سياق
الكلام عليه يعني انما يشمل الامان الابناء وابناء الابناء والموالي وموالي الموالي لان اسم الابناء والموالي يتناول اي كل واحد
منها الفروع ظاهرا فان بني الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى يا بني ادم وكذا معتق
معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار انه تسبب لعتقه باعتاق الاول لكن بطل العمل به اي بهذا التناول الظاهري
ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم
شبهة اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وههنا بهذه المثابة فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي
وليس بثابت وقيل هي دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استحسانا لان المقصود حقن الدم اي حفظه عن
السفك اذ الاصل في الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه الصلوة والسلام الادمي بنيان الرب ملعون من هدم
بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة الى الاسلام وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة فصار اي لقيام
مجرد الاسم في كونه شبهة كالاشارة اي وصار ثبوت الامان لشبهة مجرد الاسم كثبوته بالاشارة فيما اذا دعا الكافر
الى نفسه بان اشار اليه انزل ان كنت رجلا تريد القتال او انزل حتى ترى ما افعل بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الامان
لصورة المسالمة وان لم تكن اي هذه الاشارة مسالمة اي امانا حقيقة وذلك منصوب المحل على خبر كان وحقيقة منتصب
على التمييز ويحتمل ان يكون ذلك اسم كان وان لم يكن مسندا الى ذلك وحقيقة خبر كان اي وان لم يكن فعل الاشارة
على حقيقة فان حقيقة للمسالمة ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رضي الله تعالى عنه ايما رجل من المسلمين
اشار الى رجل من العدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه فهو امن يعني اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك او لم
يفهم فتبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ترى ان الوصية
فيما اذا اوصى لبني فلان تصرف الى الابناء عند ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه دون ابناء الابناء لان المجاز لا يزاحم
الحقيقة فلا يمكن العمل بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندهما انما تصرف الى الكل في العرف لان عموم
المجاز يتناولهم فان اسم البنين يطلق في العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسألة الحنطة والشرب من الفرات
كذا في المبسوط قوله وانما ترك في الاستيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات
لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول
فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحنث
اذا دخلها راكبا او ماشيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين
كان نذرا ويمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز جواب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال قد اعتبرتم صورة الاسم
شبهة في حقن الدم في الاستيمان على الابناء ولم تعتبروا في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد والجدات

كما انهم اذا قالوا امنونا على ابنائنا وامهاتنا لم يثبت الامان للاجداد والجدات مع ان الاسم يتناولهم صورة فقال انما ترك ذلك لان اعتبارنا البعد صير مورد الحقيقة مرادة باللفظ لثبوت الحكم في محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة وبنوا البنين يليق التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكونون اتباعا للاباء والامهات وهم الاصول فلا جرم ترك اعتبار الصورة في اثبات الامان لهم فان قيل الجد اصل الاب خلقة ولكنه تبع له في اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيتعلق اثبات الامان في حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد انتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة كان اولى قلنا اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه ولا نسلم ان استحقاقه الميراث بطريق التبعية بل الشرع اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام بنت الابن مقام البنت ومبنى الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان ههنا ايضا بشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما يثبت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك يثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله والاوجه ان يقال ما ذكرتم ليس من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا في الامان هل يثبت له باعتبار صورة الاسم لا ان يثبت الامان له من جهة الابن بطريق السراية والكتابة والحرية تثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل الى اخره اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة والعارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك عند الشافعي رح اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك فتبين ان المراد من قوله قالوا جميعا اصحابنا دون غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفا ومنها اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا اي حافيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة ومحمد كذا والمسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيئا او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق حتى لزمه القضاء بالفوت دون الكفارة ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق حتى لزمته الكفارة بالفوت دون القضاء ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف رح وكان نذرا ويمينا عندهما حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوت في الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته به على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها به على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا كان

كذلك قال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز الجمع بينهما فترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة فتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجمع اي فيما ذكرنا من المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر الرجب ههنا منونا وذكره فخر الاسلام بغير تنوين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم يصرف ينصرف الى الذي يتعقب اليمين لان صرفه على تقدير ارادة المعين وهو رجب هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه كما في سحر اذا اردت سحر يوم ما فيظهر اثره وجوب القضاء والكفارة بفوته بالصوم فاما اذا ذكر منونا فالواجب به صوم رجب من عمره غير معين فلا يظهر اثره وجوب القضاء والكفارة الا في الوصية لان الفوات لا يتحقق به فيه الا بالموت فيلزم الوصية عند الموت بالفدية والكفارة **قوله** فاما وضع القدم صار مجازا عن الدخول اي عبارة عنه ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكره بصلة عن او كلمة عن بمعنى في لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا في الدخول لان الوضع سببه فاستعير المسبب وانما حمل على الدخول لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقييده بالركوب والتنعل والحفاء فيحنث بالكل لحصول الدخول الذي هو المقصود بالمنع لا باعتبار كونه راكبا او حافيا كما في اعتاق الرقبة عن الكفارة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة او كافرة او مؤمنة الا ترى انه لو وضع قدميه فلم يدخل لا يحنث في يمينه كذا في فتاوى قاضيخان لانه لما صار مجازا في الدخول لا يعتبر حقيقته بعد واضافة الدار يراد بها نسبة السكنى لان الدار لا تعادى ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فعرفنا ان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى فصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فاعتبر عموم المجاز اي في الصورتين فيدخل في عموم الدخول الركوب والمشي وفي عموم السكنى الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في اصول الفقه وذكر في فتاوى قاضيخان والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او اعارة يحنث في يمينه وان دخل في دار مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع السوال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في عمومه الدور المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا **قوله** وهو اي اعتبار عموم المجاز ههنا نظير اعتباره فيما اذا قال عبدي حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيئا فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث مع انه مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز لان حقيقة اليوم النهار والملائه على الليل مجاز لان اليوم الى اخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز في الكلام اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدي الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة المجاز فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذي يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدي الى الاخلال في الكلام لعدم افهام المراد ثم لا شك في انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فيرجح احد محتمليه بمظروفه فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنت في دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدارا له فكان الحمل عليه اولى وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ثم في قوله انت حر او عبدي حر يوم يقدم فلان او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث

اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما في مسئلة وضع القدم و في قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري نفسك يوم يقدم فلان
التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انه لا اعتبار
لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم في هذه المسائل شيئا في ترجيح احد محتمليه لان اضافة اليوم لتعريفه وتمييزه من الايام واوقات
الجهول كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم في انتصاب اليوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف
اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه والتقدير حررتك في يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك في يوم قدومه فكان
اعتباره بمظروفه الذي يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ماذكرنا اشير
في المبسوط في غير موضع وكذا في الهداية الا ان بعض المشائخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه اصلا نظرا
الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم يلتفتوا
الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو مضاف اليه
وكذا في مسئلة الخيار فيثبت بما ذكرنا ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور في الكشف **قوله** واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا
يعني ليس ماذكروا من ثبوت حكم النذر واليمين في تلك المسئلة بجمع بين الحقيقة والمجاز لان الممتنع اجتماعهما صيغة ولم يوجد ههنا
لان هذا الكلام نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر اي المعنى المقصود بصيغة النذر ايجاب المنذور
لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فلذا
لزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما بواسطة النذر وتحريم المباح بواسطة حكمه وهو ايجاب المنذور لا بصيغته كما ان الامر بالشئ
نهي عن ضده بواسطة لزوم المامور به لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه السلام حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك
يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال الله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة
حتى روى مقاتل ان رسول الله عليه السلام اعتق رقبة في تحريم مارية وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن
والثوري واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته لا غير ومثله ليس بممتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في
الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه لا بصيغته وكالهبة بشرط العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالاقالة فسخ في حق المتعاقدين بصيغتها بيع في حق ثالث
بمعناها وكان ينبغي ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب يثبت بلا نية واليه ذهب سفيان الثوري رح حيث قال لو قال لله علي
ان صوم غدا فمرض في الغد فافطر او كان الحالف امراة فحاضت وجب القضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة غلب في النذر المجرد
فصارت اليمين كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا يندفع الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين
لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما
ذكرتم الا بيان وجه اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجوز المجاز بخلاف شراء القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة بل يثبت وان
نفاه ولم يقصده فلا يكون النذر نظيره والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية فان تحريم ترك المنذور به ثابت

بجهة

نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عن القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند
عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين فح يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق الحقيقة
وذكر شمس الائمة في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم
في الجنة وقت العصر فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله تعالى اخبارا عن فرعون آمنتم له وفي موضع آخر آمنتم
به والاخرى نذر وهي قوله علي الا ان عند الاطلاق غلب النذر باعتبار العادة فيحمل عليه فاذا بالقصد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة
والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم ايجابا في نفسه وقوله لله جواب القسم ايضا ان جاز ذلك كما
في قوله والله لاكرمنك ليكون جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن كذا فيحتمل ان يصلح جواب القسم
من حيث المعنى ولو قال نذرت ان اصوم رجب ونوى النذر واليمين فعلى الوجه الاول تصح نية اليمين ويكون نذرا ويمينا وعلى
هذا الوجه لا يكون الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه
ثم انه بالنية يريد ان يصرفه الى غيره فصدق فيما عليه وهو وجوب الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر
الصيغة كمن قال زينب طالق وله امراتان مسماتان بهذا الاسم احدهما معروفة به دون الاخرى فقال اردت به الايقاع
على غير المعروفة يصدق في وقوع الطلاق على غير المعروفة ولا يصدق في صرف الطلاق من المعروفة الا انه يلزم على هذا الوجه ما
اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق ويكون يمينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو المذكور في الكتاب **قوله** ومن حكم هذا الباب
اي باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رح وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام فخر الاسلام رح قد عقد لها بابا وذكر
فيه بهذا اللفظ فتابعه في ذلك او المراد من الباب النوع كما في قوله عليه السلام من خرج يطلب بابا من العلم اي نوعا يعني ومن حكم
هذا النوع الذي نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة
اولى الا ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت اليوم حمارا او استقبلني الاسد في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة
زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به المجاز كما يمكن
ارادة الحقيقة يكون مجملا ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الآخر لتساويهما في الاستعمال ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع
فصار بمنزلة الاسم المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنى ليكتفى به في الدلالة عليه فصار كانه قال اذا سمعتم
اني تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا اني عنيت بهذا اللفظ هذا المعنى فمن تكلم بلغته وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند الاطلاق عليه كيف وقد نجد
بالضرورة مبادرة الذهن الى فهم الحقيقة اولى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك دليل على ما قلنا وقولهم هما في الاستعمال سواء قلنا سلمنا ان مجرد الاستعمال حقيقة
والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فاني يتساويان واذا لم يتساويا كان المعنى الاصلي اولى بالفظ من المعنى العارضي عند عدم دليل يصرفه اليه وهو معنى **قوله** المستعار
لا يزاحم الاصل ولهذا قلنا اذا حلف لا ينكح فلانة وهي منكوحته انه يقع على الوطي دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل الوطي لان هذا اللفظ في الوطي
حقيقة وفي العقد مجاز فكان حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المراة اجنبية حيث يقع على العقد لان وطيها الحرام عليه كانت الحقيقة مهجورة شرعا
فتعين المجاز **قوله** فان كانت الحقيقة متعذرة المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجور ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم
وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز صير الى المجاز لزوال المانع ولا حرج

من الاثناء فاما اذا حلف لا یاکل من هذه الشجرة فیمینه تقع علی عینها الا ان کانت مما یوکل کقصب السکر والریباس والابزر وعیون الرطب وان لم یکن فعلی ثمرها ان کانت لها ثمرة کالنخلة والکرمة وان لم یکن لها ثمرة فعلی ثمنها کالخلاف ونحوه وهذا اذا لم یکن له نیة فاما اذا نوی شیئا فیمینه علی ما نوی ان کان اللفظ یحتمل ذلک کذا نقل عن الامام العلامة شمس الائمة الکردری وعلی هذا ای علی ان المجاز یصار الیه عند هجران الحقیقة قلنا اذا وکل رجلا بالخصومة مطلقا انه ینصرف الی الجواب استحسانا حتی لو اقر علی موکله یجوز اقراره والجواب کلام یستدعیه کلام الغیر ویطابقه ماخوذ من جاب الفلاة اذا قطعها فسمی لان کلام الغیر ینقطع به وفی القیاس لا یجوز اقراره وهو قول ابی یوسف الاول وزفر والشافعی لانه وکله بالخصومة وهی المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فکان ضد ما امر به والتوکیل بالشیء لا یتضمن ضده وجه الاستحسان انا ترکنا هذه الحقیقة وجعلنا کلامه توکیلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب علی المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاق لاسم الجزء علی الکل لان الانکار الذی یتنشا منه الخصومة بعض الجواب فیدخل فی عمومه الانکار والاقرار وانما حملنا علی هذا لان التوکیل انما یصح شرعا بما یملکه الموکل بنفسه والذی یتیقن به انه یملکه الموکل الجواب لا الانکار فانه اذا عرف المدعی محقا لا یملک الانکار شرعا وتوکیله بما لا یملک لا یجوز شرعا والدیانة تمنعه من قصده ذلک فکان مهجورا شرعا ولان الخصومة حرام بقوله تعالی ولا تنازعوا فکانت حقیقتها مهجورة شرعا والمهجور شرعا بمنزلة المهجور عادة لانه لما هجر ای ترک شرعا کان من ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدینه وعقله فیصیر بمنزلة المهجور عادة فلذلک یجب حمله علی المجاز کالعبد المشترک بین الاثنین یبیع احدهما نصفه مطلقا ینصرف بیعه الی نصیبه خاصة لتصحیح عقده بهذا الطریق واذا حمل علی الجواب فانه قد یکون لیتم کما یکون بلا فیتناوله الاسم فاذا اقر فقد اتی بالمامور به فیصح غیر ان عند ابی یوسف فی قوله الآخر اقراره یصح فی مجلس القاضی وغیر مجلس القاضی لان الموکل اقامه مقام نفسه مطلقا فیملک ما کان الموکل یملکه وعندهما لا یملک الاقرار فی مجلس القاضی دون غیره لان الجواب انما یسمی خصومة مجازا اذا حصل فی مجلس القضاء لانه لما ترتب علی خصومة الاخر ایا یسمی باسمه کما قال الله تعالی وجزاء سیئة سیئة مثلها والمجازاة لا تکون سیئة ثم استوضح ما ذکر ان المهجور شرعا کالمهجور عادة بقوله الا تری انه لو حلف لا یکلم هذا الصبی لم یتقید حلفه بزمان صباه حتی لو کلمه ما کبر حنث فی یمینه الاصل فیه ان الیمین متی عقدت علی شیء بوصف فان صلح داعیا الی الیمین تتقید به منکرا کان او معرفا احترازا عن الالغاء کما اذا حلف لا یاکل رطبا او هذا الرطب یتقید بالوصف حتی لو اکله بعد ما یبس لا یحنث لان هذا الوصف یصلح داعیا الی الیمین لمن یضره اکل الرطب وان لم یصلح داعیا الی الیمین فان کان المحلوف علیه منکرا یتقید به ایضا لان الوصف حینئذ یصیر مقصودا بالیمین لانه المعرف للمحلوف علیه ولو ترک اعتباره بطلت الیمین فوجب اعتباره ضرورة کمن حلف لا یاکل لحم حمل فاکل لحم کبش لم یحنث وان کان المحلوف علیه معرفا بالاشارة لا یتقید الیمین بالوصف کما اذا حلف لا یاکل لحم هذا الحمل فاکله بعد ما صار کبشا یحنث لان الوصف للتقیید والتعریف ولا یصلح للتقیید لانه لا یصلح داعیا الی الیمین فان من امتنع من اکل لحم الصغیر لطیبه کان اشد امتناعا من اکل لحم الکبش ولا للتعریف ایضا لحصوله بمعرف اقوی منه وهو الاشارة لانها فوق الوصف فی التعریف لکونها بمنزلة وضع الید علی المشار الیه فیحمل علی المجاز وهو ان یجعل عبارة من الذات کانه قال لا اکل لحم هذا الحیوان واذا ثبت هذا کان ینبغی ان یتقید الیمین فی قوله لا اکلم هذا الصبی بوصف الصبی لانه قد یصلح داعیا الی الحلف بترک الکلام مع الصبیان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء ادابهم کوصف الرطوبة الا ان هجران الصبی بترک الکلام معه حرام مهجور شرعا لقوله علیه السلام من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس منا وفی ترک الکلام ترک الترحم فکان بمنزلة المهجور عادة فیترک الحقیقة ویصار الی المجاز فیجعل کانه قال لا اکلم هذا الذات بطریق اطلاق اسم الکل علی البعض فاذا کلمه بعد زوال الصفة یحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اکلم صبیا حیث یتقید بالصبیان وان کان حراما

فهو بانته ثالا انه بمباشرة مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان جزاما لكن حلف ليشربن اليوم خمرا وليسرقن
الليلة فينعقد اليمين وان كان جزاما يصير ورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب ولم يسرق كذا ههنا قوله فان كان اللفظ حقيقة
مستعملة اى معنى حقيقي مستعمل غير مهجور ومتعذر ومجاز متعارف اى معنى مجازي متبادر الى الفهم في العرف الى آخره اذا كانت الحقيقة مستعملة
والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا فى الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لما مر ان الاصل فى الكلام
هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز اغلب استعمالا فعند ابى حنيفة رح العبرة للحقيقة وعندهما العبرة للمجاز فاذا حلف
لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من الفرات ولا نية له فعند ابى حنيفة رح انما يحنث بالاكل من الحنطة والكرع من الفرات ولا يحنث بالاكل
الخبز وبالشرب من الاوانى المتخذة من الفرات لان الحقيقة مستعملة فى المسئلتين اذ الحنطة عينها ماكولة عادة فانها تغلى وتقلى فيوكل وتتخذ منها
الكشك والهريسة وقد يوكل ايضا نيا مباحا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما لتجرب انجاز حوة ام ملكة وكذا الكرع الذي هو حقيقة
كما نحن مسئلة الشرب من لابتداء الغاية فيقتضى ان يكون ابتداء شربه من الفرات مستعملا شرعا فان النبى عليه السلام مر بقوم فقال هل بات عندكم ماء فى
شن والا كرعنا فى الوادى وهو عادة اهل البوادى والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة
كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لان المتعارف من اكل الحنطة اكل ما فى باطنها اذ المفهوم من قولهم اهل
بلد كذا ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير وفى الشرب من الفرات شربا منسوبا اليه فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادى
ومن النهر ويراد به ما قلنا وبالاخذ بالاوانى لا ينقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على ما هو المتعارف فيحنث بالامرين فى المسئلتين قوله وهذا اى الاختلاف
المذكور يرجع الى اصل مختلف بينهم وهو كذا اعلم انه لا خلاف فى ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر
العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا يحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل
كالابن مع الاب ان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعانى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل فى كذا والمجاز لفظ استعمل فى كذا وانما الخلاف فى ان الخلفية فى
التكلم بان يصار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او فى الحكم بان يعتد حكم الحقيقة
بعارض فيصير لفظ المجاز لاثبات لا تم الحقيقة خلفا عن الحقيقة فى اثبات حكمها احترازا من الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رح المجاز خلف عن الحقيقة فى التكلم
وقالا هو خلف عنها فى الحكم ويتضح لك ما ذكرنا فى قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف فى اثبات الشجاعة من قوله هذا اسد فى محل الحقيقة لاثبات الهيكل المعلوم
وما قرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد ما ذكرنا ان الخلفية بين المجاز والحقيقة الذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا من الشجاع
والهيكل المعلوم وعند ابى حنيفة رح التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر فى ثبوت الخلفية الى الحكم ثم ثبت
الحكم وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شئ كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم فى قوله لعبده الذى ولد لغيره لغلام وهو معروف النسب
من الغير هذا ابنى فعندهما هو خلف فى اثبات العتق من قوله هذا ابنى لابنه الحقيقى فى اثبات النبوة والعتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابنى خلف
عن التكلم بقوله هذا ابنى فى محل الحقيقة ثم ثبت العتق بناء على صحة التكلم كما تثبت النبوة والعتق فى محل الحقيقة بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم
هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارها فيما هو وسيلة وهى العبارة ولان الحقيقة والمجاز
من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن التكلم الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان فى المعانى

وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار له بحيث يبقى معه وكذا
صفته لا يقبل الانتقال لان صفة الشيء هي القائمة به فكيف يقبل النقل وانما يتصور النقل بطريق الاعتبار في الالفاظ الا ترى ان الشجاعة
التي في الاسد لا ينتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخليفة في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف
في قوله لعبده والذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة رحمه الله الاول والشافعي رحمه الله تعالى يلغو هذا الكلام لان المجاز لما كان
خلفا من الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون الاصل في محله ممكنا ليصح ويجب الحكم على الاحتمال ولكن
يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين
سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق
بخلاف قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني لان الكلام في محله صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لو لا العارض لجواز ان يكون مخلوقا
من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة لكنه لما اشتهر نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير فيصح ان يخلفه المجاز وعند ابي حنيفة
في قوله الاخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الخلفية لما كانت
في نفس التكلم دون الحكم عنده يشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى في نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا لافادة المعنى وقد وجد
ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه بخلاف قوله اعتقتك قبل ان
اخلق او قبل ان تخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم فلا يمكن جعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة ولا معنى لما
قالوا من اشتراط احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان قوله لشجاع هذا اسد استعارة صحيحة مع علمهم ان الشجاع لا يحتمل ان
يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع لافادة معنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات لازمه وهو الشجاعة الموجودة في
الشجاع الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه
وهو الحرية في الاكبر سنا منه فيصح هذه الاستعارة ايضا فليس بينهما فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن قوله هذا شجاع و
قوله هذا ابني في مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين ملكته وان عندهما ثبوت الشجاعة بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله
هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف عن ثبوت البنوة غير مستقيم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما
الحقيقة الثابتة بمحل المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني خلف عن هذا حر لا يتاتى الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه لان
حكم الاصل وهو الحرية التي تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما لوجود شرط
المجاز وهو تصور حكم الاصل والامر بخلافه ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا من الهيكل المعلوم لان الخلفية تكون بين المعاني
لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد من الخليفة في الحكم او في التكلم ما قلنا واذا تمهد هذا الاصل فوجه ما نحن فيه عليه
ان خلفية المجاز لما كانت في التكلم عنده لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا ب
المزاحمة بين الاصل والخلف وهو معنى قوله واعتبر ابو حنيفة رجحان التكلم بان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بهما راجحا على التكلم بالمجاز
لاصالته وخلفية الاخر فصارت الحقيقة المستعملة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لانه هو المقصود
دون العبارة وجب الترجيح باعتبار الحكم وحكم المجاز ههنا راجح على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه من غير عكس فكان العمل بالمجاز اولى لانه

اكثر فائدة هذا التقرير ما اشير اليه في الكتاب وهذا انما يصلح دليلا لهما على المدعى وهو ترجح المجاز المتعارف اذا ثبت العموم في كل مجاز متعارف
بالاستقراء كما ثبت في الصورتين المذكورتين فاما اذا لم يثبت ذلك وانقسم المجاز المتعارف الى ماله عموم تبينا دل حكم الحقيقة بما ذكرنا والى ما ليس له
كما اذا جعل اكل الحنطة عبارة عن اكل ما يتخذ منها والشرب من الفرات عبارة عن شرب ماء يغترف منه حتى لم يحنث باكل عين الحنطة والكرع من نهر كما ذهب اليه
بعض المشائخ فلا يتم هذا الدليل لكونه اخص من المدلول ويكون الدليل الشامل القسمين ما بينا بما ذكر في شرح الجامع الكبير ان المجاز اذا كان غالب
الاستعمال كانت العبرة للمجاز عندهما لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت الحقيقة بمقابلته كالحقيقة المهجورة ويمكن ان يجاب عن هذا الاعتراض
بان المجاز المتعارف وان كان على نوعين وان الدليل المذكور لا يشملهما الا ان المذكور في الكتاب من النوعين هو الذي له عموم دون النوع الآخر وهو
الذي لا عموم له غير مذكور وعندهما العمل بعموم المجاز اولى فهذا اشارة الى ان الخلاف الذي في هذا النوع وان النوع الآخر هو الذي لا عموم له فيه كذلك
الدليل المذكور ثابتا لكونه متساويا للمذكور لا اخص قوله ثم جملة ما يترك به الحقيقة لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها
الكلام الى المجاز فقال ثم جملة ما يترك به الحقيقة في الشرعيات خمسة انواع عرف ذلك بالاستقراء يترك بدلالة العادة لان الكلام موضوع للافهام
والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعمال الشئ وبقاءه من موضوعه اللغوي كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه
لعدم العرف كالمجاز لا يثبت الا بقرينة وذلك كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث بها لاستفاضته بين الناس
في معناه المجازي وهو الدخول كما بينا وكالصلوة والزكوة والحج ونحوها انتقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والنماء والقصد الى
معانيها الشرعية من الاركان المعهودة وايتاء جزء من المال الى الفقير وزيارة بيت الله حتى صارت حقائقها مهجورة بحيث لو حلف على الصلوة
او الزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج من العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وبدلالة محل الكلام فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة
تعين المجاز مرادا للتعذر كما في قوله لا اكل من هذه النخلة او من هذه القدر فان يمينه وقعت على الثمر او الثمن و على ما يطبخ فيها حتى لو اكل عين النخلة
او القدر لا يحنث وكما في قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير ولا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على
العموم لوجود المساواة في اكثر من الصفات تركت حقيقته وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي
المساواة في البصر والفوز وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم كما في يمين الفور وهي ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى غدائه فان
حقيقة هذا الكلام العموم لدلالة لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعده كما
لو قاله ابتداء وقد تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه يخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي فانه قد دعاه الى التغدي الغداء الذي بين يديه
لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه بناء عليه وصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه وقس عليه
ما لو قال لامرأته حين قامت تريد الخروج ان خرجت فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد ذلك لا تطلق وهذا النوع من اليمين سبق
به ابو حنيفة رح ولم يسبق به احد وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة رح
قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور في
الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وبدلالة سياق
النظم اي سوق الكلام يعني يترك بقرينة لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة الا ان السابق اكثر استعمالا في المتاخرة كما في قوله تعالى فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة فمن شاء وحقيقة فليكفر تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله

اتا اعتدنا للظلمين اي للكفرين نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة فان موجبه رفع الاثم وهذه القرينة تاباه وحمل الامر في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد مجازا كما في قوله تعالى اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الآخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر النهي ونظيره من الفروع قول الرجل لآخر طلق امرأتي ان كنت رجلا واصنع في مالي ما شئت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا وكذا لو قال للكافر المستأمن انزل ان كنت رجلا لا يكون امانا بدلالة السياق قوله وبدلالة اللفظ في نفسه تترك الحقيقة بدلالة اللفظ وهو ان يكون اللفظ متناولا للافراد بعمومه على سبيل الوضع ولكن يكون معنويا فيه نقص في البعض بالنظر الى ما منه اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا نية له كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ومبنى الايمان لغيره وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه لتاكلوا منه لحما طريا ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق فان اصل تركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة ويقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان له دم لما عاش في الماء ولم يشترط الذبح لحله فكان في الجملة قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ما له قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر توضيحه انه لا يذكر الا بقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم يذكر الا بقرينة للقصور فيها لا يتناولها مطلق اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشروح هذا الكتاب ولقائل ان يمنع كونه اسما معنويا وكونه ماخوذا مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا التحم القتال ماخوذ منه ايضا لما ذكرنا فلا يكون اسما يدل على الشدة والقوة وعامة العلماء تمسكوا في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال اللحم في المباحات وبائعه لا يسمى لحاما و العرف في اليمين معتبر فتخصص العموم به كما يخصص الراس في قوله لا ياكل راسا براس الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق وان كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف اي وكما لا يحنث باكل لحم السمك في تلك المسئلة لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند ابي حنيفة رح فيما اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له وعندهما يحنث باكلها وهو قول الشافعي رح وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع قالوا ان الفاكهة ما يوكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وابو حنيفة رح يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى فانقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام والبقاء والعنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا ثبت فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان وهو معنى قوله القصور في المعنى المطلوب اي من اللحم وهو القوة في الاول وهو لحم السمك والزيادة في المعنى المطلوب من الفاكهة وهو التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطرار تحت اسم السارق فان كان في فعله وصف زائد والقطع عن اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة يلزم فان تلك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب مع الشتم مكملان لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا مغيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان مشائخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رح افتى على حسب عرف زمانه فلم كانوا لا يعدونها من الفواكهات وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه ايضا بالاتفاق قوله فما الصريح فكذا لم يبين الشيخ رح تفسيره لحصول المقصود ببيان النظائر وهو ما ظهر المراد منه ظهورا تاما بالاستعمال واحترزنا بالظهور التام عن الظاهر اذ الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وبالاستعمال عن النص والمفسر لان ظهورهما بقرائن لفظية لا بالاستعمال وهو فعيل بمعنى فاعل من صرح يصرح صراحة وصروحة

اذا خفي واكتشف وكانه لخفاء وجه من محتملاته في المعرّف سمي به وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام او الصريح
مقام معناه سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى اي الصريح في اثبات حكمه عن العزيمة اي النية
لان الحاجة الى النية لتمييز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات مرادا بالاستعمال لم يبق اليها حاجة فاذا اضاف
الطلاق او العتاق مثلا الى المحل فباي وجه اضافهما يثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حر او انت طالق او انت حر او طلقتك او حررتك
يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه اقيمت مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه انت
حرا وانت طالق يثبت العتق والطلاق لما ذكرنا اما لو اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه الى محتمل فله ذلك فيما بينه وبين الله تعالى
فاذا نوى في قوله انت طالق رفع القيد حسا يصدق ديانة لا قضاء قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما استتر المراد به بالاستعمال اي كمل
الاستتار به بان استعمله قاصد الاستتار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه ظاهرا في اللغة ولا يقال ان هاء الكناية وسائر
اسماء الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فلا تكون داخلة في هذا التعريف لانا نقول انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق
الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان لا انها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة
لا يكون حقيقة قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال فيكون داخلة في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء الى
ذكر ما هو ملازمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز
والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب
تاويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني ان مبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم كذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في المجاز من اتصال
وتناسب بين المحلين ولا في الكناية لا حاجة اليه فان العرب يكني عن الحبشي بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد وحكم
الكناية ان لا يجب العمل به اي بلفظ الكناية الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال لانه اي لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد
فلا يوجب الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم لما تكلم
في غير موضوعه استتر المراد عن السامع فصار المراد في حقه في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا مثل قوله لا اضع قدمي في دار
فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا وشاع استعماله فيه فصار صريحا قوله وسمي البائن والحرام ونحوهما مثل قوله حبلك على غاربك الحقي باهلك انت
بتة بتلة كنايات الطلاق مجازا لا حقيقة لان الكناية مستترة المراد والمعنى وهذه الالفاظ معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد
من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا يكون كنايات حقيقة ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل
به ويعمل فيه والضمير في به وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله معلومة المعاني يعني انها وان كانت معلومة المعاني فالابهام واقع في المحل الذي
يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد لها من محل تحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح
وقد يكون بغيره فاستتر المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه قوله
فكذلك اي فلهذا الابهام الذي بينا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي
ذكرنا احتيج فيها الى النية ليتعين البينونة من وصلة النكاح من غيرها اذ النية لتعيين بعض المحتملات عن البعض فاذا زال الابهام بالنية بان نوى

البينونة من وصلة النكاح فظهر اثر البينونة فيها وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي بمقتضيات هذه الالفاظ انفسها من غير ان
تجعل عبارة من صريح الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رحمه الله فان قيل لا نسلم انها سميت كنايات مجازا بل هي كنايات حقيقية لان الكناية ما هو مستتر المراد
على ما ذكرنا واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة الدالة عليه كان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في قوله طويل
النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طول القامة بالتأمل في قرائن الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله انت علي حرام الا ببيان من جهة المتكلم
بمنزلة المجمل وقوله وهذه الكلمات معلومة المعاني اي هذه الفاظ التي سماها معلومة المعاني مستترة المراد وكل كناية بهذه الصفة فلم قوله طويل النجاد
كثير الرماد معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم فانك في قولك طويل النجاد وكثير الرماد منتقل من
طول النجاد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى ملزومه وهو الجود وهذا هو الاصل في الكنايات وليس في هذه الالفاظ الانتقال من معانيها الى شيء آخر فان
قولك انت بائن او انت حرام لا انتقل من البينونة والحرمة الى شيء آخر بل تقتصر عليها اذ لم يكن شيء آخر هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيها الانتقال الى شيء آخر لا يكون كنايات
حقيقة ولا نسلم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع الا ان محل عملها مستتر
عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا اصلا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بمقصود اصلي بل المقصود الكلي طول القامة وذلك مستتر فيتبين بما ذكرنا
انما ماذا يقول معلومة المعاني التي هي المراد للمتكلم يعني انها معلومة المراد والاستتار في محل عملها فيخرج به عن حد الكناية قوله فلذلك اي ولان هذه
الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان تجعل كناية من صريح الطلاق جعلناها بوائن كما يدل عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت وقال الشافعي الواقع بها
طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد الله بن مسعود والخلاف راجع الى ان ما يملك الزوج ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة فليس اليه
وانما يقع حكما لسقوط العدة او لثبوت الحرمة الغليظة او لوجوب العوض لان الله تعالى ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم
يذكر بعده الرجعة وذكر الثلاث وبين انها لا تحل له بعد فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل يكون على خلاف النص ولزم الحكم ولاية ايقاع البائن حينئذ كانت
هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة اذ لا يمكن ان تجعل عاملة بنفسها فيكون الواقع بها رجعيا وعندنا الطلاق نوعان رجعي وبائن فكما يملك الزوج ايقاع الرجعي
يملك ايقاع البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التقصي من عهدة الملك
وذلك بالطلاق والابانة جميعا وكذلك الابانة مملوكة قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول يتأكد ملكه فلا يبطل ما كان ثابتا له من ولاية
الابانة وكذا يملك الاعتياض عن ازالة الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة في ولايته فوجب جعل هذه الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في
العدول عن حقائقها الى جعلها كنايات عن الطلاق فلذلك كان الواقع بها بوائن وما استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة
والاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا في قوله اعتدي استثناء من قوله سمي البائن والحرام ونحوهما كنايات الطلاق مجازا او من قوله
وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة من الصريح اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق الحقيقة لانه لما تعذر اعمال الالفاظ
بحقيقته يجعل كناية عن الطلاق لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكر اللازم وارادة الملزوم كما قال الشافعي في سائر الالفاظ فلذا
يقع الطلاق به في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت واحدة ويجوز ان يكون استثناء من قوله جعلناها بوائن يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة رجعية
لا بائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة الالفاظ عليها بحقيقتها وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتد ماله اي احسبه وما لكذلك لا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة
الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا بنفسه الا ان قوله اعتدي محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدي نعم الله تعالى عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احصي الاقراء
فاذا نوى الاقراء زال الابهام بالنية ووجب به حينئذ بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن وجوبها عليها قبل الطلاق بد من تقديم

ما يجب ليصح الامر فيقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة فلذلك كان الواقع به رجعيا ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى وقبل الدخول يجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق او عبارة عنه لانه لا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء اذ لابد للمقتضى من ثبوت المقتضي ولا دخول للمقتضي ههنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فيجعل مستعارا محضا عن الطلاق اي للطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم لسببه وفي قوله محضا اشارة الى ان في اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا فان قيل كيف جوزتم ههنا استعارة المسبب للسبب وقد انكرتموها فيما تقدم قلنا قد بينا ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام في بعض مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا ينفك العدة عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل في النكاح اذ النكاح للدخول لا لعدم الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يعبر احدهما كناية عن الآخر كما في قوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا وكما في العلة مع الحكم ولا يقال العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول لما صارت هي فراشا اخذت حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الاقراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه كذا قيل او نقول المراد من السبب العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع وفي قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة اليه اذ الحكم يذكر في مقابلة العلة والمسبب في مقابلة السبب وحيث لم يقل فاستعير المسبب لسببه دل انه اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم عنه في غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول وذكر في بعض الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدي مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقي نفسك لا يجوز الثلاثة الاول للاختلاف في الصيغة لان اعتدي امر والاول والثاني ليسا بفعلين فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة التوافق في الصيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقي نفسك لا يقع الطلاق بهذا اللفظ وان نوى واجيب عنه بانا نجعله مستعارا لقوله اني طالق وذلك يوجب وقوع الطلاق والظاهر ان تقدير الكلام اعتدي لاني طلقتك فاكتفى بذكر الحكم عن السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع المجاز اليه اشير في المبسوط وغيره قوله وكذلك اي وكقوله اعتدي استبرئي رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله اعتدي اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة لان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا وجدت النية ثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله استعارة كما بينا وقد جاءت السنة يعني ما ذكرنا مؤيد بالسنة ومستفاد منها فان النبي صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة رضي الله عنها اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي عليه السلام عليها وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدي فندمت على ذلك واستشفعت الى النبي عليه السلام ووهبت نوبتها لعائشة رض وقالت اني اكتفي بان ابعث من ازواجك يوم القيمة فراجعها النبي صلى الله عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يعني ومثل قوله اعتدي قوله انت واحدة في انه يقع به طلاق رجعي عند النية ولا يقع

به اكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي لا يقع بهذا اللفظ شئ وان نوى لان واحدة صفة امرأة وهي لا تحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال
لها انت قاعدة ونوى به الطلاق الا انا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اي واحدة عند قومك او منفردة عندي ليس لي معك غيرك او قائمة
نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا لطليقة بطريق حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا اي عطاء جزيلا او بطريق
حذف المضاف والمضاف اليه واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي انت ذات طليقة واحدة وله نظائر كقول كعب بن زهير شعر وما سعاد
غداة البين اذ رحلوا الا اغن غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غزال اغن فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طليقة
واحدة او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا فانه صح فانها بعينها لا تكون تطليقة ولكن يكون طالقا تطليقة فتصير تطليقة
قائمة مقام طالق وتصير نعتها كذا في الاسرار والمبسوط ورايت في التهذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين او ثلاثا فيه
وجهان احدهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة
متوحدين منى بهذا العدد فكان ما ذكر اصحابنا غير ماخوذ عندهم ومن بعض مشايخنا انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها
لا تصلح نعتا للمطلقة فتصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها لا تصلح الا نعتا للطلقة فان امكن ادا فهم يحتاج الى النية والمختار ان
حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة على الصريح اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار شئ آخر
سواه فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في البينونة وهو قطع النكاح بخلاف البائن ونحوه على ما بينا **قوله ثم الاصل**
في الكلام هو الصريح لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود منها على
النية فكان الاول هو الاصل ولظهور هذا التفاوت فيما يدل بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب
العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او دخلت بها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان
جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو عرض بالزنا فقال اما انا فلست بزان وامي ما
زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لمالك لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة **قوله والقسم**
الرابع في كذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى بدليل ان الشيخ ذكر النظم في الاقسام المتقدمة فقال في وجوه النظم في وجوه
البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر وكذا كون العبارة والاشارة
لان العبارة وان كان نظما الا ان نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما ثبت بالمعنى دون النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين
مثلا تثبت بالمعنى الثابت بقوله تعالى فاقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما من النظم سمي الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو
في الحقيقة استدلال بالمعنى الثابت بالعبارة فصلح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق ويجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا
على ان يكون بعض الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان تعين القسم الرابع له فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم
ويحتمل ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام القران الذي هو النظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم باعتبار
معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى فيهما لا يفهم بدون
النظم وهذه الاوجه كلها لا يخلو من تكلف والله اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ رحمه الله عد معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب وفيه تساهل
لان معرفتها ليست من الكتاب ولكن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام

الكتاب مسامحة لان الاستدلال الذي من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس والمراد ههنا والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة
اي فسرتها وكذا اعبرتها وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور كما ان التعبير
تفسير ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا ولانها تكلم عما في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على النص وعلى كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان
ظاهرا او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالغالب لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من النص في
هذا القسم دون ما تقدم تفسيره وكان التمسك في اثبات الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة النص لا غير
وعبارة النص عينه ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه الاضافة من قبيل قولك جميع
القوم وكل الدراهم ونفس الشيء قوله اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والضمير في واريد راجع الى ما وفي له الى الكلام وقوله وسيق
الكلام له تعرض في الجانب اللفظ واريد به قصدا التعرض للمعنى توكيد ثم الاستدلال بعبارة النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له كذا ذكر فخر الاسلام
رح واراد به عمل المجتهد كما لو قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة والزنا حرام لقوله جل ذكره ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بظاهر
النص والاستدلال بعبارته فتبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسير نفس الاستدلال
واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلث مراتب احدها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث وربع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية والثالثة ان يدل
على معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانتفاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم الاول مسوق على ليس
الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط مسوق من وجه وهو ان المتكلم قصد الى التلفظ به لافادة معناه وغير مسوق من وجه وهو انه ما
ساقه الا لتمام بيان ما هو المقصود الاصلي اذ لا اتيان له ذلك الا به توضيح الفرق بين القسمين الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في
السوق بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا للمعنى ان يدل على مفهومه
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا بكونه مقصودا اصليا فدخل
القسم المتوسط في السوق ههنا ولم يدخل فيه فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان استدلالا بعبارة النص
لا باشارته قوله والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد
الى ما اي لكن ذلك الثابت لم يسق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النص هي دلالة نظم الكلام لغة على ما تضمن من المعنى غير مقصود ونظيره ما هو المشهور
ان ينظر الانسان الى شخص مقبلا عليه ويدرك غيره بلحظات يمنة ويسرة فكما ان ادراك الشخص مقصود بالنظر وادراك ما هو المقصود من كمال قوة الابصار
كذلك سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الاية الثابت
بالعبارة استحقاقهم سهما من الغنيمة لانه بدل من قوله ولذي القربى واليتمى والمسكين وابن السبيل بتكرير العامل وعطف على الاول بغير
واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو كذا في التيسير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الخمس وفي هذا الكلام اشارة الى ان الذين هاجروا من
مكة قد زالت املاكهم عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقراء مع انهم كانوا اغنياء بمكة بدليل قوله جل ذكره اخرجوا من ديارهم واموالهم
والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد من المال لان ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا ترى ان ابن السبيل غني حقيقة وان
بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصاب الافا لعدم الملك حقيقة فعرفنا بهذه الاشارة

ان استيلاءهم على مال المسلم بشرط الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن بعدت يده من المال مع قيام الملك
فيه الا ان الشافعي لم يعمل بهذه الاشارة وقال بانه تعالى انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ولا يطيع ان يصل
اليه وانهم لم يكونوا مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم من اموالهم بالكلية فلم يستقم ان يسموا بابن السبيل ولكنهم لما كانوا
محتاجين حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم صحت تسميتهم فقراء تجوزا كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر اصم وابكم واعمى
وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يرجعون بهذا الطريق ولكنا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة خلاف الاصل فلا يصار اليه
من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه قوله وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم وفي
بعض الشروح هما سواء في ان يثبت الحكم بهما قطعا الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به عند التعارض لكونه
مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل وما
نقصان دينهن قال تقعد احداهن في قعر بيتها شطر دهرها اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى
ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعي رح وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلي رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اقل الحيض ثلاثة
ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة قوله واما دلالة النص اي الثابت بدلالة فما ثبت اي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا
اي بمعناه اللغوي دون معناه الشرعي المستخرج بالاستنباط قال الشيخ العلامة فخر الاسلام رح في بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم
فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذي ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل ان كل لغوي
يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر ايضا ان دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل في معاني اللغة مجازها وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة
النص هي فهم غير المنطوق من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هي الجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالمعنى اللغوي وقيل هي المعنى الذي
عرف بمعنى اللفظ الموضوع له او بالاجماع انه متعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف بالمعنى اللغوي التافيف وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ كما عرف
ان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم في الشتم والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم في حق ماعز هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم
في حق غيره بالدلالة وقوله لا استنباطا اشارة الى رد قول من زعم انه قياس جلي وانما قلنا ان الحكم انما يثبت بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم
المنصوص عليه كما عرف ان الله تعالى قصد من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم في الضرب والشتم بطريق
التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم في قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم في الاحراق
والاهلاك ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع له لا تقل له اف ولكن
اقتله لكون القتل اشد في دفع محذور المنازعة من التافيف وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه او والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه
فلا يحنث ولما توقف ثبوت الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولا بد في معرفته من نوع نظر ظن بعض اصحابنا واصحاب الشافعي وغيرهم ان الدلالة قياس
جلي لان ثبوت الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف مثلا وفرع كالضرب وعلة جامعة بينهما كدفع الاذى يكون قياسا اذ لا معنى للقياس
الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى بها فاشار الشيخ رح الى الفرق بان المعنى في الدلالة لغوي وفي القياس شرعي فان معنى الايذاء من التافيف في قوله
تعالى فلا تقل لهما اف مفهوم لغة كما ان المعنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب فلانا او قيل لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا الفعل
اليه او منعه منه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت لا يحنث ولو حلف ليضربه فلم يضربه الا بعد الموت فلم يبر فكذا معنى الاذى من التافيف

مفهوم لغة والحكم متعلق به لا بصورته حتى ان من لم يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ وكان من قوم هذا في لغتهم اكرام لم يثبت الحرمة في حقه ولما تعلق الحكم بالايذاء في التأفيف صار في التقدير كانه قيل لا تؤذهما فيثبت الحرمة عامة بمعنى النص لا بالقياس وحاصل الفرق ان المعلوم بالقياس نظري ولهذا اشترط في القائس اهلية الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلته لا تحتاج النفس الا ساكنة اليه في اول سماع هذه اللفظة ولهذا اشترك اهل الرأي وغيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء شرطه والدليل على ان الدلالة ليست بقياس ان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزء من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلا جزء ما تخيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس ونفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية وليس بقياس ثم اوضح ما ذكر بقوله والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النص لا الى الرأي كالثابت بالاشارة

حتى لم صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرئ بالشبهات فلا يثبت بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق الناس على التعلق باخبار الآحاد في الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة بل لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها وفيها معنى الطهرة بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا لما عرف ولا مدخل للرأي في معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الرأي بخلاف الاستدلال فانه مبناه على المعنى الذي يتضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع مثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء لان عبارة النص اوجبت حد المحاربة وصورتها مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا المعنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص وايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند ابي يوسف ومحمد والشافعي على ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة النص لا عرابي وهو معروف اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونه اعرابيا فيجب على غيره عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المرأة لمشاركتها اياه في معنى الجناية وايجابها بالاكل والشرب لكونهما مثل الجماع في الجناية او اقوى منه لان الصبر عنهما اشد فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع شهرا ولا يمكن ان يصبر عن الاكل يوما على ما بينا وفي الكشف قوله الا انها اي لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما من المعارضة في الاشارة فترجحت به ومثال تعارضهما ما قال الشافعي رحمه الله الكفارة تجب في القتل العمد لانها لما وجبت في الخطأ للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة الآية لان تجب في العمد كان اولى ويعارضها بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم الكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة

معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء بان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة قوله واما
المقتضى فهكذا الاقتضاء الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه ثم الشرع متى دل على زيادة شئ فى الكلام لصيانته عن اللغو فحمل
فالحامل على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى ودلالة الشرع على ان هذه الدلالة لا تصح الا بالزيادة هي الاقتضاء كذا
ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذى لا يصح الا بالزيادة هو المقتضى وطلبه الزيادة اقتضاء والمزيد هو المقتضى وما ثبت به هو حكم المقتضى
وتفسيره على ما ذكر فى الكتاب انه زيادة على النص اى المنصوص عليه والمراد حقيقة النص ثبت اى المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة صفت لها ذا يتعين
شرطا على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه اى عن المقتضى او عن المزيد متعلق
شرطا وقوله وجب تقديمه مستانف وقوله فقد اقتضاه النص فى معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او المزيد لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص
اقتضاه اى طلبه لصحته فكان من شروطه وتقديم الشرط على المشروط واجب او لما لم يستغن مستانف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسمية
بهذا الاسم يعنى لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها عليه ليصح اذ الشرط يتقدم على المشروط طالبا لصحته فكان النص مقتضيا اياها فسميت
بهذا الاسم وهو المقتضى فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه فكذا حكمه
او وقع خبر المبتدا جملة مركبة من مبتدا وخبر كان المبتدا الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق وكشراء القريب فانه موجب
للملك والملك فى القريب موجب للعتق بالنص فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى كان شراء القريب عتاقا وناب عن الكفارة
اذا نوى ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يوجب ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد
لا يجوز ان يكون اصلا لشئ وتبعا له لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية
المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلاة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست تبعا وعلم بما ذكر
الشيخ رح جميع شرائط المقتضى فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان يكون صالحا للتبعية للمقتضى فاذا قال لعبده
اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما يثبت البيع اقتضاء لصحة قوله اعتق
عبدك عنى بالف لان اهلية الاعتاق اصل لسائر التصرفات فلا يصح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز ان يجعل الكفار مخاطبين
بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا اقتضاء تصحيحا للخطاب بالشرائع لان الايمان اصل العبادات وراسها فلا يصلح تبعا لما
هو دونه وكذا لا يثبت الفعل الحسى بطريق الاقتضاء فى ضمن القول كالقبض فى قوله اعتق عبدك عنى بغير شئ حتى لو اعتقه
يقع عن المامور لا عن الامر عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله لان الفعل الحسى لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن اثباته بطريق الاقتضاء
ويلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار مقصودا بنفسه فلزم اعتبار شرائط المتبوع
وهو المقتضى كالعبد يصير مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندى بنية السلطان والمراة بنية الزوج ويلزم
ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير صار التبع مبطلا للاصل وفساده ظاهر ويلزم ان لا يصح به اذا صرح به لما يحتاج الى اثباته بالاقتضاء ويكون ثابتا بشروطه
لا بشروط المقتضى ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك عنى بالف درهم فان هذا الامر يقتضى الملك للامر لان الاعتاق لا يصلح بدون الملك بالنص وهو قوله
عليه السلام لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم والملك يقتضى سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق وصار كانه قال بع عبدك منى بالف وكن وكيلا فى الاعتاق فاذا فعله
المامور كان العتق واقعا عن الامر لا عن نفسه ولكن لما ثبت البيع اقتضاء لم يعتبر فيه شرائطه نفسه حتى لا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب ولا خيار الرؤية بل ثبت بشروط المقتضى

وهو الاعتاق فيثبت سابقا الامر بطريق الاقتضاء حتى لو لم يكن اهلا بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه في التصرفات لم يثبت البيع بهذا الامر من النصوص قوله تعالى فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد فتحرير رقبة مملوكة فكان الملك ثابتا بطريق الاقتضاء قوله والثابت به اي بالمقتضى يعدل اي يساوي الثابت بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا الى الرأي بالقياس الا انه لا الدلالة فان الثابت بالدلالة عند التعارض اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا بالنص من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما ثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان في درجة ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت لغة وانما ثبت ضرورة تصحيح الكلام فكان الاول اقوى وما وجدت لتعارض المقتضى والدلالة مثالا فلا حاجة بصحة الاصل الى اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد المثال لطلب الغنى في الايضاح والتهذيب وقد تحمل بعض الشارحين في ايراد المثال فيه فقال اذا ابتاع من اخر عبدا بالف درهم ثم قال البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان بدلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم لفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب ان لا يجوز ولا اقتضاء بل ظاهر الجواز ترجيح الدلالة على الاقتضاء قال وانما قلنا ان دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت الرجم في حق غير ماعز ولكن لقائل ان يقول ما الحكم المعارض لان شرط المعارضة تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى الذي قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاثر فاني تتعارضان لان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجيح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة اياه فلا يكون نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله وقد يشكل على السامع الى اخره اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم رحمهم الله جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو جعل غير منطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي رحمه الله وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم فيه والقاضي الامام ابو زيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو ففي تعريفه نادى على المحذوف ايضا ثم قال ومثاله قوله تعالى واسأل القرية اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون السؤال من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء ليفيد والشيخ الامام فخر الاسلام وعامة المتأخرين لما رأوا العموم متحققا في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين ونية الثلاث والعموم فيهما صحيحة على ما عرف فسلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما اخر غير المقتضى وسموه محذوفا وذكروا ما تميز به المحذوف عن المقتضى وتابعهم الشيخ المصنف في بيان الفرق وايراد تلك العلامة وقال وقد يشكل اي يشتبه على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف لتشابههما من حيث ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام لتصحيحه وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة لا غير المقتضى اذ هو ثابت شرعا لا لغة ولهذا قيل في تعريف المحذوف ما اسقط من الكلام اختصارا لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة واليه ذلك اي الفصل والفرق بينهما ان الذي تتغير غيره وهو الذي نسميه مقتضيا ثبت عنه صحة الاقتضاء اي يقدر عند التصريح بالمقتضى واذا كان محذوفا اي الكلام الذي يحتاج اليه المنطوق محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى واسأل القرية فان السؤال مضاف الى القرية وواقع عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السؤال واقعا عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لان المقتضى تحقيق المقتضى لا التغيير فان قيل قد يتغير الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تغيره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله عز وجل فادلى دلوه قال يا بشرى اي فنزع فرآه

نحن نا مستعلقا لبشارة فقال يا بشرى وقوله عز وجل ثم فقلنا اذهبا الى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميرا اي فذهبا فلم يؤمنوا واصروا
على الكفر فدمرناهم تدميرا وفي نظائره كثرة ولا يمكن ان يجعل هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانها ليست بامور شرعية واذا كان
كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضي وهو التغير عند التصريح به لازم وذلك في جانب المحذوف
غير لازم فان الكلام عند التصريح به قد يتغير وقد لا يتغير كما في قوله تعالى واسأل القرية فيلزمه في المقتضي وعدم لزومه في المحذوف تحقق الفرق
بينهما وفيه منفعة بينة والحاصل ان الفرق يتحقق بينهما من اوجه احدها ان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت طالق فانه
لما وصفها بالطالقية اقتضى ذلك وجود التطليق من قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما اشار اليه بقوله وهو ثابت لغة مثل ثبوت المد
في قوله اطلقت امسك والثانية ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضي وبتصريح المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث انه ليس من شرط المحذوف الخفاء رتبة عن المظهر
لانه ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع للقرية وشرط في المقتضي ذلك لانه تبع والرابع انه في باب الاقتضاء يكون المنصوص المقتضي والمقتضي مراد
للمتكلم كما في قوله اعتق عبدك عني بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للآمر وفي باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح
فان المراد من السؤال في قوله تعالى واسأل القرية هو الاهل دون القرية والخامس ان المقتضي لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله عندنا
فصله عن المقتضي والايصال لما انفصل المحذوف عن المقتضي صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور كان من اقسام العبارة فبقيت
الاقسام اربعة ثم من سلك طريق المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامة التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان
الكلام قد يتغير في المقتضي ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضي وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمور بل يصير
للآمر ونحو ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدي عني وهذا التغير وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله تعالى فقلنا اضرب
بعصاك الحجر اشارة الى ما ذكرنا من الجواب لا يغني شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضماره لا يتغير الكلام باظهاره ولا يعرف بلزوم تقدير الكلام في انه
وبعدم لزومه في المحذوف انه في هذه الصورة من اي القسمين لاشتراكهما في التقدير وان اتيا تراكهما بجواز التغير واذا كان كذلك بطل
الكل بما وهذا وقولكم المقتضي يصحح المقتضي وتقريره فلا يصلح مغيرا اسلم لكن المقتضي يصحح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد كلماته وذلك مع
مع التغير الذي ذكرتم فيه فلا يكون مبطلا للمقتضي بل يكون مقررا مصححا واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين
فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق
والكلامان ينبئان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فتصح فيه نية التعميم واعلم ان التعريف المذكور
في الكتاب هو اختيار القاضي الامام ابي زيد رحمه الله وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقتضي والمحذوف قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من
ان يزاد فيه قيد يميزه المقتضي عن المحذوف ليصير الحد مانعا بان يقال واما المقتضي فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او
نحوه مما لا يستقيم الحد وقد رايت في بعض مصنفات فخر الاسلام رحمه الله المقتضي عبارة عن زيادة ثبت شرطا لصحة حكم شرعي قوله ثم الثابت
بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص لان التخصيص انما يتحقق فيما يتصور فيه التعميم اذ هو قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل فلا بد له من سابقة عموم والمقتضي لا عموم له عندنا
وقال الشافعي رحمه الله انه يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في النص قلنا العموم
من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضي للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص مفيدا للحكم بدونه لا يثبت
المقتضي لغوا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضي فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيما وراء موضع الضرورة وهو صحة الكلام على

ومعلوم هو العدم فلا يثبت فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما احتاج للحاجة بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحل والتناول الشبع ونحوه لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة محل الاركبة فيظهر في حكم التناول وغيره مطلقا قوله حتى لو حلف لا يشرب اذا قال ان شربت فعبدي حر وقال ان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون شراب او طعاما دون طعام لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الشرب والاكل اسم للفعل والمشروب او المأكول محل الفعل وهو اسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليل عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى لمكان انه تابع في حق ما تلفظ به من الشرب والاكل بدون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فيعا هو اما حنثه بكل شراب او بكل طعام فليس من باب العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تقنع الاكل والشرب بدون الطعام والشراب لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والاحوال فانه لو شرب وهو راكب او راجل او خارج الدار او داخلها تحنث لا للعموم اللفظي ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الشرب والاكل من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا مشكل الا ان افتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب لا يستفاد من الشرع بل يعرف من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة صحة الكلام شرعا او عقلا او لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به ولكن يكون من ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا ومثل قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطي او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان انما الاعمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة من باب الاقتضاء لكن يتعذر الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذلك لان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره من الفرق بينهما قوله وكذلك الثابت اي وكما ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص كذا الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بيان ان الاصل غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة واحدا كان معنى النص متناولا لغة لا يبقى احتمال كونه غير متناول وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم بدليل يعترض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا المقول اذا ثبت ان معنى النص علة للحكم والمعنى شيء واحد لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم في بعض الصور فيلزم كونه علة الحكم وغير علة له وهو محال واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان معنى العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله واما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يصح فيه معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام ابو زيد الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما ثبت بايجاب النص اياه فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة رحمه الله والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر بعض المشايخ ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى بل احياء عند ربهم والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم فاورد عليه ما روي انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة فاجاب بان تلك الاية خصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فيبقى ثابتا في حق غيره على العموم وفيه ضعف قد بيناه في الكشف والله اعلم

قوله فصل ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا هي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي رحمهم الله قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون

المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان
يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمى دليل الخطاب وهو المعبر عنه بتخصيص الشيء بالذكر ثم منه وهو اعلى المفهوم على
اقسام فمنها ما ذكره الشيخ رحمه الله بقوله ومنها اي من الوجوه الفاسدة ما قال بعض العلماء منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض
الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسمه العلم اي بالاسم الذي لم يعتبر فيه معنى الوصف سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في
حديث الربوا او اسما علما كزيد قام او قائم يوجب وفي نسخة يوجب تخصيص الحكم به اي بالمنصوص عليه وقطع الشركة بينه وبين غيره ويسمى هذا مفهوم اللقب متمسكين
في ذلك بان مفهوم اللقب او لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد
وبانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك اذ لا
موجب للتبادر الا الدلالة ويؤيده قوله عليه السلام الماء من الماء فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب الاغتسال
بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنع الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم
هذا الحديث ولكنهم قالوا انه نسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وتوارت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على ان
مفهوم اللقب حجة قوله وهذا فاسد اي ما قالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا فيهن في الاشهر
الحرم الاربعة انفسكم فلم يدل ذلك على اباحة الظلم في غيرها وقال عز ذكره ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان
تقول ان شاء الله ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام لا يبولن
احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال لان النص
لم يتناول ولم يتعرض المحل الذي اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي لا يوجبه في ذلك المحل نفيا ولا اثباتا قال الشيخ فخر الاسلام
رحمه الله في شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا بالاسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص
بذكر الاسم مانعا من ثبوت الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب
فلان لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان اولى ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود
ومحمد رسول الله كفر القائل ظاهرا لانه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله والى ان غير محمد ليس برسول الله
وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه واما الاستدلال من الانصار رضي الله عنهم على انحصار الحكم على الماء فلم يكن
كما توهم الخصم من دلالة المنصوص على التخصيص بل بلام التعريف المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود والموجبة للانحصار او بما روي في بعض
الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال
من الحيض والنفاس الية بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات التي تتعلق بقضاء
الشهوة منحصر بالمني لا يجب بغيره فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب بغيره الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا
لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتواري الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه
فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر اقيم مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال مضاف
الى الماء وكان هذا منا قولا بموجب العلة والفائدة للتخصيص عندنا هي ان يتأمل المستنبطون في علة النص فيثبتون الحكم بها في غير

النصوص من المراد فمنع الغاؤه لو ادرجه الحنفيين وقد امتنع وهذا لا يحصل اذا ورد النص على ما اثبتناه ولا يلتبس كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
قوله ومنها اسم ومن الوجوه الفاسدة التي عملوا بها ما قال الشافعي رحمه الله الى آخره لا خلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل
وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت
طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق
مضاف الى عدم الشرط فالشرط يدل على وجود المشروط بالاتفاق وعدمه يدل على انتفائه عند الشافعي رحمه الله وعند جميع القائلين بالمفهوم
ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف مختص بالبعض كقوله عليه السلام
في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا
فانه وصف للنبيين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات يدل على وجود الحكم
عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف عندهم كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة ولهذا اي ولان عدم
الشرط او الوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز الشافعي رحمه الله نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة والوصف وهو الايمان
المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة
فما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات اي فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات والطول الفضل والفتى والفتيات الشاب والشابة ويسمى العبد
والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما لا يوقران توقير الكبار فلما ان الله تعالى لما علق جواز نكاح الامة بعدم طول الحرة وقيد
الفتيات بالمؤمنات اوجب ذلك عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان كانت مؤمنة عند وجود طول الحرة
لفوات الشرط ولا نكاح الامة الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف ورايت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بالشروط
الاربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون الامة مؤمنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته
امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما يتحقق عند استجماع هذه الشرائط ولا يلزم علينا انه لم يعمل
بعموم قوله المحصنات المؤمنات حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول
الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان فائدة لتقييد الايمان لانه نقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل اخر وقد عارضه
ههنا فان صيانة الجزء من الاسترقاق واجب مهما امكن وقد امكن الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان
في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان طول الحرة الكتابية لا يمنع عنده في قول كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاصطخري ره
من اصحابه اذا وجد طول ذمية ولم يوجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قوله وحاصله اي وحاصل ما قال الشافعي رح
في مسئلة المفهوم او حاصل هذا الكلام منه اي الشافعي رحمه الله الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط
بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال
الا ترى ان الطلاق كما يتعلق بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق به بالركوب في قوله ان دخلت الدار راكبة
فانت طالق فلما ظهر للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط الحق به قوله واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب اثر التعليق في
المنع بالاتفاق لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن الانعقاد عنده فكان السبب موجودا موجبا للحكم

في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد على ما سنبينه فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق لا على عدم الشرط فهو تعليل التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق بمنعه من الوجود وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمها لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعلام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط وكذا التقييد بالوصف في معنى الشرط لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف وكان الوصف هو المانع لثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمها لم يكن لذكرها فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة واستوى عدم الطول ووجوده في جواز النكاح الامة لم يبق لذكر السائمة والتعليق بعدم الطول فائدة وتخصيص احاد الفقهاء والبلغاء وتعليقهم بالشرط بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا ترى ان تخصيص غير الشارع وتعليقه يوجب العدم عند العدم فان من قال لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا تعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم الدخول يمنع جواز الاعتاق كما ان وجوده يجوزه ومن قال لغيره اشتر لي عبدا اسود يفهم منه لغة نفي شراء الابيض فكذا التعليق صاحب الشرع وتخصيصه لان كلام صاحب الشرع وارد على اساس اللغة وقواعدها قوله ولذلك اي ولان التعليق يؤثر في منع الحكم دون السبب ابطل الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد لانعقاده من وجود الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك فيشترط الملك في المحل ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق ثم تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب للكفارة ولهذا اضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها لكان التعليق بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم وحنثتم سوغ للحكم اي عن وجوده بمنزلة التاجيل وهو معنى قوله وجوب الاداء متراخ اي متاخر عنه اي عن السبب بالشرط اي بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وكالتكفير بعد الجرح قوله والمالي يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال من الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال الواجب المالي قد ينفصل نفس وجوبه عن وجوب ادائه لان المال يقبل الفصل فجاز ان يجب المال بالعقد ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر ثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل اي بين وجوبه وبين ادائه يعني ليس وجوبه الا وجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون عدم اصل الوجوب ضرورة ولما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع علم ان اصل الوجوب منتف قبله فلا يجوز الاداء

قبل الوجوب ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول قوله وانما ان النفي في بابات الوصف اى مثلا الى آخره معنى
هذا الكلام انا لا نسلم المقارنة الاولى ان الوصف ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو الغالب في دلالته وقد يكون
بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو ان في احواله والقسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بلا خلاف لانه لما لم يذكر على سبيل الشرط كان
وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشافعي رحمه الله وصف الايمان في قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات معتبرا في شرط الجواز حتى
جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة كطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل التعريف لا على سبيل الشرط كما في قوله تعالى
يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات الاية فان المسلمة والكتابية سواء في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء وان ذكر الحكم
في المؤمنات كذا في التهذيب وكذا اذا كان الوصف بمعنى العلة بان كان مؤثرا في الحكم كما في قوله تعالى والزاني والسارقة فان
وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف سرقة هو المؤثر في وجوب القطع لان الحكم متى رتب على اسم مشتق كان مأخذ اشتقاقه علة للحكم
على ما عرف لا يكون عدمه على عدم الحكم ايضا لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف فاذا لم يثبت اختصاصه بها فكذا عدم الوصف
الذي هو بمعنى العلة لا يدل على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطا اى وان كان الوصف في معنى الشرط والحقنا به فعدمه
لا يدل على عدم الحكم عندنا ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق به وذلك لان تاثير التعليق في منع السبب
عندنا لا في حكم قصدا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت
طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم سببه لا بمنع التعليق اياه وقصد اليمين انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة متعلق وجوده بوجود الشرط
فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان متعلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه فكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك هنا لما جعل
التطليق جزاء دخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق لا لعدم الشرط لا يعني ان قوله
انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق تاثيرا بالغا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله
انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده لان العلة الشرعية والتعبير عنه قبل وصولها الى محلها كما
لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل كما لا يكون قوله
انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل ولما دخل التعليق على قوله انت
طالق منعه من الاصول الى المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض واذا لم يتصل بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة فكان ينبغي
ان يلغو لما لم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلناه كلاما
صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الآخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف
عليه لغا ايضا كما لو قال انت طالق ان شاء الله ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل فما دام بينه وبين المرمي
اليه ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لانه منع القتل مع وجود شيئه فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند
وجود الشرط فان الشرط اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة فان قيل اذا قال العاقل لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام

كان صحيحا منه والثنيا انما لا يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا تنجيز الكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت
انه بمنزلة التنجيز يراعى لكونه وجود المحل عنده لا عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت
والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في شرح الجامع لشمس الائمة رحمه الله قوله ولهذا اى ولان المعلق بالشرط لا ينعقد سببا قلنا ان التعليق لو
حلف لا يطلق بان قال والله لا اطلق لم يرلسعة او قال ان طلقت امرأتي فعبدي حر ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث
في اليمين الاولى قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لما لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في
اليمين الاولى وهو مذهب الشافعي رحمه الله ايضا فقد ذكر في الوجيز والتهذيب وانما نص اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه ليس بتطليق فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به على الخصم قوله وهذا اى
دخول الشرط في الطلاق والعتاق واخواتهما بخلاف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار داخلا على الحكم دون السبب
وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثبات ومن هذه لا يحتمل الخطر لانه يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله معلقا
بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا نهى النبي عليه السلام عن بيع وشرط
الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان بمنزلة اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهي تندفع بجعله داخلا على الحكم دون
السبب لانه لو جعله داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لا ينعقد سببا في الحال
ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه تاخر عنه والحكم ما يحتمل التاخر عن السبب وكان جعله داخلا على الحكم اولى لتقليل الخطر مع حصول المقصود
وهو تدارك الغبن فاما الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل
داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض ههنا
فوجب القول بكمال التعليق وقيل الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان اي
المستعملة فيه فيقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانها
اذا قالت ازورك على ان تزورني كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك ويكون زيارتك سابقة على زيارته
على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار
بالبيع وثبوته به فينعقد البيع فما لم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار منع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في
الشرع ولهذا اي ولان في الشرع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق لما
لم يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد وينبغي ان يكون هذا بالاتفاق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون السبب في غير البيع
عنده كان داخلا على الحكم في البيع بالطريق الاولى واليه اشير في الوسيط للغزالي رحمه الله حيث قيل فيه الثابت بشرط الخيار جواز العقد
واستحقاق الفسخ ولا يؤثر في تاخير الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان
لاحدهما فالملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذهبه في المسألتين مثل مذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام **قوله** واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف
في السبب باعدام السبب قصدا الى زمان وجود الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي رحمه الله صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان التعليق
قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة وهي موجودة فاما الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا الكلام ليس بايجاب

لما بينا فلا يشترط الملك فی الحال الا انه يعرض ان يصير يمينا فان تعقبنا بوجود الملك فی المحل حين يصير ايجابا بوصله الى المحل صحّحنا
التعليق باعتباره وانه لم يتعين ذلك بان كان الشرط مما لا اثر له فی اثبات الملك فی المحل شرطنا الملك فی الحال ليصير كلامه ايجابا
عند وجود الشرط اعتبارا بالظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذی يتيقن به عند وجود الشرط فصح التعليق
باعتبار ذلك الملك دليل ثانٍ تحقيقا باعتبار هذا الملك بالطريق الاول ويبطل التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث وتقدير
ان حنثت فعلیّ كفارة تلك اليمين فمنع التعليق به اليمين عن صيرورتها سببا للكفارة فی الحال ولكنها بعرضية ان يصير سببا فصحت
الاضافة اليها فقبل ان يصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث والدليل على
ان اليمين ليست سببا للكفارة فی الحال ان ادنى درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعت موجبة للبر مانعة من الحنث
الذی هو مفسده فيستحيل ان يكون طريقا الى الكفارة التی بنيت على الحنث الا انها لما احتملت ان تصير سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب
ضيفت الكفارة اليها توسعا لا انها سبب الكفارة فی الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكوة لان السبب وهو ملك النصاب متحقق
فی اول الحول الا ان وجوب الاداء تاخر الى صيرورته حوليا ومتى تم الحول يستند هذا الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء
واقع بعد تمام السبب واما فيما نحن فيه فالسببية متعذرة على الحال فيكون الاداء قبل السبب من كل وجه بخلاف التاجيل لان
الاجل لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه لا يمنعه عن الوصول الى المحل بل يؤخر وجوب الاداء الى حين المحل لا غير فيجوز الاداء قبل حلوله لتحقق
السبب ونفس الوجوب وبما ذكرنا تبين الفرق بين التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق فی مثل قوله ان دخلت الدار
فانت طالق او انت حر انما كان الامتناع عن مباشرة الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بالله تعالى حصول البر
عدم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى الحكم قبل وجود الشرط لانه يؤدی الى خلاف موضوع التعليق فلا يكون سببا والمقصود
من الاضافة فی مثل قوله انت طالق غدا او انت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم فی ذلك الوقت وذكره لتعيين زمان الوقوع لا للمنع
لا ينافی الاضافة انعقاد السبب بل تحققه فلذلك قلنا اذا قال لله علیّ ان اتصدق بدرهم غدا فعجله يجوز ولو قال ان فعلت كذا فعلیّ
ان اتصدق بدرهم فاداه قبل الفعل المحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب فی الفصل الاول وعدمه فی الثانی ولا يلزم على ما ذكرنا عدم
جواز التمليك المدبر مع ان التدبير تعليق العتق بالموت ولو كان التعليق مانعا للسبب من الانعقاد لجاز تمليكه كما فی التعليق بغيره من
الشروط لانا نقول المانع من السببية فی سائر التعليقات قائم قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين مانعة والمنع وهو المقصود وفيما نحن
التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكم الجزء لان الجزء متعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم تاخر لحق المولى فلا يمنع
السبب عن الانعقاد واخذ حكم الخلافة لتضمنه معنى الوصية على ما عرف ولان الاصل هو تاخير السببية الى زمان وجود الشرط كما بينا الا
انه لا يمكن ههنا لان زمان وجود الشرط زمان بطلان الاهلية فكان جعله سببا فی الحال اولى اليه اشير فی الهداية **قوله** وفرق ای فرق
الشافعی رحمه الله بين المالی والبدنی ساقط لان حق الله فی المالی فعل الاداء والمال آلته وانما المقصود عين المال فی حقوق العباد
ای ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل عن نفس الوجوب فی البدنی ايضا فان المسافر اذا صام فی رمضان
جاز بالاتفاق وان تاخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على العبد
هو الفعل فی جميع الحقوق لحصول الابتلاء به واما المال ومنافع البدن آلتان يتادى بهما الواجب فكما ان الاداء فی البدنی المطلق

بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد بالمال لا الفعل لان المقصود
حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء فيؤخذ من التركة
بدون الوصية وان عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو تحصيل
الفعل وهو ميورد الثوب مخيطا او مقصورا مثلا فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة وانما العبادة
فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى باذنه فكان المال آلة للاداء فشمل البدني من غير تفرقة ولهذا لا يؤخذ
الواجب المالي من التركة بلا وصية لفوات المقصود وهو الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتأد بالنائب كالصلاة لانا
نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والا انه فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلاة
لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بالنائب فلم يتأد بفعله وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لان الله
تعالى اباح النكاح الامة حال عدم الطول بقوله عز اسمه ومن لم يستطع منكم طولا الآية ولم يحرم حال وجود بل لم يذكره والتعليق بالشرط
لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده فيجعل الحد ههنا ثابتا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط ثبت عند
وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف تصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال
ومتعلقا بالشرط منتظرا قلنا حل الوطء ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بالنكاح بالآيات التي ليس فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق بهذا
الشرط في هذه الآية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم
متعلقا بشرط آخر قبله او بعده الا ترى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا و
ان كان يجيء الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني لان
قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا
فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الآيات وهو بعض الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم ثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا
انما لا يجوز هذا بنص واحد واما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد
منهما ويكون الاكل كمال الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب انه يعتق
لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اي فائدة في التعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا فائدته كراهة نكاح
الامة حال طول الحرة فان نكاح الامة وان جاز عندنا حال الطول لكن المستحب لمن قدر على تزويج الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره
ذلك اذا تزوجها او هو شرط خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وربائبكم اللاتي في حجوركم وذلك لان الرجل لا يتزوج الامة في العادات الا عند العجز عن نكاح الحرة ويستنكف عن ذلك فاخرج الله تعالى
هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة الامام فخر الدين البرغري قوله ومنها وفي بعض النسخ ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة
ما قال الشافعي رحمه الله ان المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد من المقيد واعلم ان كل شيء من المحدثات له ماهية حقيقة وكل ما
لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا لان الانسان من حيث انه انسان ليس الا انسان
فاما انه واحد ولا واحد فهما قيدان مغايران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث هنا

هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كذا ذكر في المحصول ومعنى
قول المشايخ المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبة فانها اسم يدل على البنية المملوكة من غير تعرض لكونها
مسلمة او غير مسلمة والمقيد ما دل على مدلول المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة او بالنفي كقوله عز وجل انه
عمل غير صالح ومما ذكرنا ظهر الفرق بين العام والخاص وبين المطلق فان العام هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة
والخاص هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض لما سوى الحقيقة وفرق بعضهم بين المطلق وبين النكرة والمعرفة
والعام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض الكثرة متعينة الفاظ الاعداد والكثرة غير متعينة
العام والوحدة متعينة المعرفة والوحدة غير متعينة النكرة والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في اطلاق الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق
بالنكرة في كتبهم يشعر بعدم الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه اما ان وردا في غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله صلى الله عليه وسلم
ادوا عن كل حر وعبد كذا او وا على كل حر وعبد من المسلمين كذا ومثل قوله صلى الله عليه وسلم لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا ثم قيل
لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل التقييد بعدم الظهار بان يكون قبل التماس واطلاق الاطعام عن ذلك او حكمين في
حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل واليه اشير **قوله** وان كانا في حادثتين فهذه اقسام واتفق الاصوليون على انه
لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله الحمل في القسم الرابع واتفق
اصحابنا واصحاب الشافعي رحمهم الله على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى الاحتراز من هذا القسم اشار الشيخ رحمه الله بقوله
بعد ان يكونا حكمين واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي رحمهم الله الحمل واجب في القسم الاول من غير
حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على انه لا حمل فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا
فقال بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم مكانه
كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع الشرائط وهو الصحيح منهم استدل من
اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان التقييد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والتقييد
في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه والمطلق
ساكت عن القيد لا يدل عليه ولا ينفيه والمقيد ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه
ولان المطلق محتمل او مجمل والمقيد مفسر فيحمل المحتمل عليه ويجعل المقيد بيانا له على ما هو المختار لا نسخا فيثبت الحكم بهما مقيدا وحاصل هذا الدليل
راجع الى ان المفهوم حجة ولان المطلق لو لم يحمل على المقيد لم يكن في المقيد فائدة وادى الى الغاء صفة القيد لان العمل بالمطلق والمقيد
كان جائزا قبل ورود المقيد فبعد وروده لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في المقيد فائدة واستدل من اوجب الحمل في الحكم مع
في حادثتين من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون في التقييد في موضع اكتفاء بذكره في موضع آخر والحافظين فروجهم والحافظات
والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي والحافظات والذاكرات كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف

فی نحن بما عندنا راضون وہذا الکلام ساقط لان الاصل فی کل کلام حملہ علی ظاہرہ الا ان یمنع عنہ مانع واذا کان کذلک لا یجوز
ترک ظاہر الاطلاق الی التقیید من غیر ضرورۃ ودلیل یجوز دالظن والنہی کما لا یجوز عکسہ وثبوت القید فی الحافظات والذاکرات [illegible]
للعطف وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقیاس کما اشیر الیہ فی الکتاب بقولہ وفی نظیرہ من الکفارات لانہا جنس واحد
فقد بنی کلامہ ایضا علی ان المفہوم حجۃ قائلا بان التقیید بالوصف بمنزلۃ التعلیق بالشرط واذا یوجب عدم الحکم عند عدمہ کما انہ یوجب الوجود عند وجودہ
علی ما بینا فلما کان النفی حکم النص المقید کالاثبات یتعدی الی نظیر المنصوص علیہ لعلۃ جامعۃ کما اذا کان النفی منصوصا علیہ وکما
یتعدی الاثبات والرقبۃ فی کفارۃ القتل مقیدۃ بوصف الایمان فاوجب ہذا الوصف عدم الجواز عند عدمہ فیتعدی ہذا الحکم الی نظائرہا
من الکفارات لانہا جنس واحد کما یتعدی حکم تقیید الایدی بالمرافق فی الوضوء الی نظیرہ وہو التیمم لان کل واحد منہما طہارۃ ولا یقال
ہذا تعدیۃ الی ما فیہ نص باطل لانا نقول قد بینا ان المطلق ساکت عن القید غیر متعرض لہ بالنفی ولا بالاثبات فصار المحل فی حق الوصف
خالیا عن النص فیجوز تعدیۃ حکم الوصف الیہ بالقیاس ولہذا لم یجز حمل المقید علی المطلق لان المقید ناطق وفی حملہ علی المطلق الذی ہو ساکت
بالقیاس ثبوت ابطال القید المنطوق بہ فلا یجوز وانما لم نثبت طعام کفارۃ الیمین فی کفارۃ القتل ولا زیادۃ صوم کفارۃ الظہار وطعامہا فی
صوم کفارۃ الیمین وطعامہا بطریق الحمل مع ان الکل جنس واحد لان التفاوت بین ہذہ الاشیاء ثابت باسم العلم وہو اسم الشہرین وثلاثۃ
ایام وستین مسکینا وعشرۃ مساکین ونحوہا وذلک یوجب الوجود عند الوجود ولا یوجب العدم عند العدم واذا لم یثبت العدم بہ فی المحل المنصوص
لا یمکن التعدیۃ الی غیرہ لان تعدیۃ المعدوم محال قولہ ولا یحمل المطلق علی المقید یعنی اذا وردا فی الحکم بدلیل انہ ذکر ورودہما فی السبب بعد ہذا قولہ ان
کانا فی حادثۃ واحدۃ یشیر الی انہما ان کانا فی حادثتین لا یحمل المطلق علی المقید بالطریق الاولی وقولہ بعد ان یکونا حکمین ای بعد ان
یکون المطلق والمقید وردا فی حکمین او بعد ان یکون الثابت بالمطلق والمقید وردا فی حکمین یشیر الی انہما ان کانا فی حکم واحد لا یمتنع
الحمل وقد عرفت انہما اذا کانا فی حکم واحد فی حادثتین لا یجوز الحمل فکان ہذا احترازا من اجتماعہما فی حکم واحد فی حادثۃ واحدۃ لا فی حادثتین
فیکون معنی ہذا الکلام لا یحمل المطلق علی المقید فی حادثتین اصلا لا فی حکمین ولا فی حکم واحد ولا یحمل ایضا فی حادثۃ واحدۃ اذا کانا فی حکمین
فاما فی حکم واحد فیحمل وذلک لان الاطلاق امر مقصود کالتقیید فان الاطلاق ینبئ عن توسعۃ الامر وتسہیل علی المخاطب کالتقیید ینبئ
عن التضییق والتشدید فعند امکان العمل بہما لا یجوز ابطال الاطلاق بالتقیید کما لا یجوز عکسہ ففی الحادثتین یمکن العمل بکل واحد منہما اذ یجوز
ان یکون التوسعۃ ہو المقصود للشارع فی حکم حادثۃ والتضییق ہو المقصود فی ہذا الحکم فی حادثۃ اخری کما فی اعتاق الرقبۃ فی کفارتی القتل
والیمین وکذا یجوز ان یکون التشدید مقصودا لہ فی حکم حادثۃ والتسہیل مقصودا لہ فی حکم اخر فی تلک الحادثۃ کالصوم والاطعام فی کفارۃ الظہار
فلا یجوز ابطال احدہما بالاخر والا ادی الی اثبات القید بالقیاس ایضا لاستلزامہ ابطال النص المطلق والقیاس المؤدی الی ابطال
النص باطل فاما اذا کان فی حکم واحد فی حادثۃ واحدۃ فلا یمکن الجمع بینہما لان الاطلاق والتقیید متنافیان فلا یتصور ان یکون الحکم الواحد
فی حادثۃ واحدۃ فی حالۃ واحدۃ مطلقا ومقیدا فیجب الحمل ضرورۃ ولا یجوز حمل المقید علی المطلق بالاجماع فیجب حمل المطلق علی المقید لا محالۃ
فلذلک حملنا الصیام المطلق عن التتابع فی قولہ تعالی فصیام ثلثۃ ایام علی المقید بقراءۃ ابن مسعود رضی اللہ عنہ فصیام ثلثۃ ایام متتابعات
لان قراءتہ لما اشتہرت حتی جازت الزیادۃ بہا علی الکتاب اجتمع المطلق والمقید فی حکم واحد فی حادثۃ واحدۃ والصوم الواحد لا یتصور ان
یجب متتابعا وغیر متتابع فی حالۃ واحدۃ فوجب حمل المطلق علی المقید ضرورۃ ولو لم یحمل لزم ایضا ان یجب علیہ صوم ستۃ ایام ثلاثۃ متتابعۃ

بالنص المقيد فانه مطلقة عن التتابع بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع والنص يوجب الحمل لا محالة والدليل على ان العمل بالاطلاق واجب في قوله تعالى
لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد ليتعرف حكم المطلق
مع امكان العمل به اقدام على هذه المنهي عنه فلا يجوز واما قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فغير مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلم
فالمقيد لا يوجب النفي عند عدم القيد كالتعليق لا يوجب النفي عند عدم النص بل المقيد اوجب الحكم في الابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم
لان الاسباب لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء
لان الحكم في محل الوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا فكان الاحتجاج
بالمقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبارات التقييد يوجب العدم عند العدم احتجاجا بلا دليل لان المسكوت عدم والعدم ليس بدليل ولو اما
عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة
القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لا لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا
فلا يحتاج الى الشرع للانعدام كفارة كذا في التقويم ثم بين الشيخ مثالا لاجراء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده في حادثة واحدة
بعد ان يكونا حكمين فقال قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما في قربان التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستأنف
الصوم وقال ابو يوسف والشافعي لا يستأنف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم بقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين من قبل ان
يتماسا وقد فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استأنف وقع الكل بعد
المسيس فكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال لهما انه قد ثبت بمقتضى النص ان الاخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت التصريح
ان التقديم عليه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقديم اذ لا يتصور التقديم بدونه والثابت بضرورة النص كالمنصوص فكان الواجب عليه شيئين
عجز عن احدهما وهو التقديم على المسيس وقدر على الآخر وهو الاخلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه وذلك بالاستيناف ولو لم يستأنف لفاته الامران
جميعا التقديم والاخلاء ولا اعتبار لتقدم البعض على المسيس لان المأمور به تقديم الكل فان قيل الخلو عن المسيس ثبت ضمنا لاشتراط
القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسألة فسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارها في هذه المسألة فان الحكم لا يتبدل بمعصية العبد الا انه
بعد ما جامعها مشروطة لشرطها لا انه لا يؤخذ بفعل عجز عن اقامته كما لا تؤخذ المرأة بالتتابع ايام الحيض في صوم شهرين متتابعين
لا لسقوط شرط التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع قيام الخطاب به حتى لزمها اقامة التتابع بسائر الوجوه التي تقدر عليها ولما كان شرط
القبلية قائما بقي ما فيه ضمنه من الخلو والسقوط لما كان بالعجز فسقط ما عجز عنه دون ما قدر عليه كالمرأة في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار وقوله
ليلا عامدا ليس بقيد فقوله نهارا ناسيا لان العمد والنسيان في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فقيل ولو جامعها بالليل ناسيا او
عامدا وقوله او نهارا ناسيا احتراز عن العمد فانه اذا جامعها بالنهار عمدا فسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه الاستيناف بالاتفاق لانقطاع
التتابع ولو قربها في خلال الاطعام لم يستأنف بالاتفاق لان الاخلاء عن المسيس انما ثبت شرطا ضرورة وجوب التقديم وذلك اي
التقديم منصوص عليه في الاعتاق والصيام لقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين من قبل ان
يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يجز اشتراط التقديم فيه حملا له على الصيام والاعتاق
لان الحكمين مختلفان فلا يلزم من التقييد في احدهما ابطال الاطلاق في الآخر بل يجري كل واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقديم على المسيس

فيه لوجه لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستيناف فان قيل قد ذكر في ظهار المبسوط وغيره ان كفارة الظاهر لو كانت بالاطعام ليس له ان يجامعها قبل التكفير وذلك دليل على اشتراط التقديم فيه ولا وجه له سوى الحمل قلنا لم يشترط ذلك لمعنى في الاطعام بل لمعنى اخر وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق او الصيام قبل الاطعام فينتقل الكفارة اليه فلو وطيها لوقع التكفير بالاعتاق او الصيام بعد التماس وذلك حرام **قوله** وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد اى مثل دخول الاطلاق والتقييد في الحكم دخولهما في السبب ان يجرى كل واحد منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اى بسببه بالنص المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد المسلم اى بسببه بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد لانه لا مزاحمة اى لا منافاة في الاسباب اذ يجوز ان يكون للشئ واحد اسباب متعددة شرعا وحسا كالملك والموت توجب الجمع بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع في الحكمين في حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ههنا ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق في ذكر القيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد يعمل به من حيث انه مطلق ولعدم ورود ويعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهي ان يكون النص المقيد دليلا على انه مورد اولى بالسببية وان شرع اسم للشارع حيث جعله سببا بالنص المطلق ضمنا ثم بالنص المقيد قصدا فاذا امكن العمل بهما واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النصان نصا واحدا بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة جديدة لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع فيجعل سببية مفهوم المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم المقيد ثابتة بالمطلق والمقيد جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات شئ بالنصين ومنصوص كالصلوة والزكوة وغيرهما وكذا اذا دخل الاطلاق والقيد في الشرط كما في نفس شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق على المقيد اليه حتى انعقد النكاح لشهادة فاسقين كما ينعقد لشهادة عدلين لامكان العمل بهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منهما شرطا على معنى انه ينعقد بهما وبدلا ينعقد عند عدمهما ويكون فائدة القيد الاستحباب والفضل حتى كان استحضار عدلين النكاح اولى من استحضار فاسقين واما اشتراط العدالة في عامة الشهادات فليس لطريق حمل المطلق وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا اذا تبايعتم على المقيد وهو قوله واشهدوا ذوى عدل منكم بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اى فتثبتوا وكذا اشتراط السوم في نصاب الزكوة ليس لطريق حمل النص المطلق عن السوم مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل بنص نفى الزكوة عن غير السائمة وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدى التمتع والقران الى الحرم لم يثبت بحمل النص المطلق عن التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى على المقيد به وهو قوله عز وجل في جزاء الصيد هديا بالغ الكعبة بل بعبارة قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق وباشارة اسم الهدى فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان ولا مكان وجب النقل والاهداء اليه سوى الحرم **قوله** وهو نظير ما سبق ادرج الشيخ في هذا الكلام جواب سوال يرد على مسألة التعليق بالشرط ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يكون ثابتا قبل وجوده فان حل الامة لما علق بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط لان الشئ الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان فقال هو اى العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب بعدم حمل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان تعليق الشئ بالشرط لما لم يوجب النفى عند عدمه جاز ان يكون الحكم الواحد

قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجود المعنى وجود الحكم يمتنع ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لكن قبل ثبوته يحتمل انه يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده يجوز ان يكون معلقا اي معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا عن الشرط اي محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلث الكائنة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق المعلق وذلك لان العدم الاصلي قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق لم يتبدل العدم لما بينا انه لا اثر له في المنع فيبقى محتملا للوجود بالطريقين كما كان واذا ثبت هذا في الارسال والتعليق يثبت في الاطلاق والتقييد لان الحكم الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد ويحتمل ان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل وان امتنع ثبوته بهما جميعا فلذلك وجب الجمع ولم يجز الحمل قوله ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعضهم اصلي اخره ومنها ما قال بعضهم اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجري على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سوال سائل على التفصيل الذي نذكره او وقوع حادثة ومعنى الورود على سبب بعد وروده عند امر دعى الى ذكره ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديته عنه حتى كان الحكم ثابتا في حق غير السائل وصاحب الحادثة بنص آخر او بدلالة او القياس وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور رحمه وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سوال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به واحتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذي اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار الحكم عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجري بناء على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سوال سائل بان الشارع اذا ابتدا ببيان حكم في حادثة قبل ان يسأل عنها فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا سئل عنها لان الظاهر انه لم يرد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السوال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافي عمومه والمانع هو المنافي يبينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل يؤيده ما ذكرنا اجماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال بن امية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء او في عويمر العجلاني وآية القذف نزلت في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة رضي الله عنها ولم يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسبب الورود واما قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسوال قلنا ان اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسوال فهو ممنوع عادة وشرعا اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه واما شرعا فلانه تعالى لما سأل موسى عليه السلام

عما في يمينه لقوله عز اسمه وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكؤ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها
مآرب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء البحر فقال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اريد ثم باشتراطها
الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق الجواب وزاد ولا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب
رعاية للتناسب بينهما لانا نقول ان افادة الاحكام الشرعية اولى من رعاية الاحكام اللفظية وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص
السبب بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او لغيره
ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسال عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره وقولهم لو كان عاما لم يكن في
نقل السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والعبر والقصص واتساع علم الشريعة وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص
بالاجتهاد ثم ان الشيخ رحمه الله لما بين ان العام يختص بالسبب عند البعض ولم يبين ان المراد به سبب الورود ام سبب الوجوب وان
المراد لو كان سبب الورود فما يراد به السبب الخاص او العام ولا بد من التفصيل وذلك ليتبين محل النزاع شرع في بيان تفصيله
سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما يختص
بالسبب ما لا يستقل بنفسه وهذا هو القسم الاول منها اي لا يستقل بافهام المعنى بدون ما تقدمه من السبب لانه لما لم يستقل بنفسه
اي لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من حاجته فلا يمكن فصله للعمل به كقوله نعم وبلى فان كل واحد منهما
غير مستقل بنفسه لان كل واحد من حروف التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت
استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل لك قام زيد او اقام زيد او لم يقم زيد فقلت نعم كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد
الهمزة وموجب بلى ايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام
فاذا قال الرجل لآخر اليس لي عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفي كان معناه لك علي
الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه ليس لك علي الف درهم
ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله تعالى الست بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه حينئذ لست ربنا وهو كفر ولو قال
اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا في النفي بحسب
اللغة لكن بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى يلزمه القاضي المال في الصورتين
تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في الكشف وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله او خرج مخرج الجزاء وهو القسم الثاني منها فان الكلام
لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم سبب وجوبه فيتعلق به لان الحكم يتعلق بعلته ضرورة لعذر الاثر موثر كقول الراوي
سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان مستقلا بنفسه وكان السهو
سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله تعالى والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما ولو لم يتعلق به لم يبق لذكر السهو ولا لكلمة الفاء فائدة وكان معناه فسجد للسهو حكما له وهكذا قوله زنا ماعز فرجم قوله
او خرج مخرج الجواب وهو القسم الثالث من الاقسام الاربعة فان كلام المستقل لما خرج مخرج الجواب لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب
تقيد بما سبق وصار ما ذكره في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نوى يصدق ديانة منها

كالدعوة الى الغداء بان قال له اخر تغد معي فقال والله لا اتغدى او قال ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى في ذلك
اليوم في منزله او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد
به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني اليه فكذا ومنه كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال وكذا اذا قيل
انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه يختص بالاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام
الاول من غير زيادة **قوله** فاما اذا زاد على قدر الجواب فهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة بان قال والله لا اتغدى اليوم او
قال ان تغديت اليوم فعبدي حر او قال في مسئلة الاغتسال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم
يتقيد بالغداء المدعو اليه وبالاغتسال المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتديا ولا يتعلق بالكلام الاول حتى لو تغدى اليوم في
منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير الجنابة يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتديا
كان على عكسه فكان اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال
دلالة في اختصاصه بالسبب ولا عبرة لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب
باعتبار الحال عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب
فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد كما مر ولا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم
في الاقسام الاربعة ثابت لان قوله نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به
وكذا التي له تسجد سجدة وتوجه للتلاوة او القضاء المتروكة او الشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به وعموم
القسمين الاخرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فيعم ولكنه لا يخلو
عن تمحل وتكلف وما ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب فان قيل ما الفرق لابي يوسف بين مسئلتي الغداء والاغتسال وبين
قوله كل امرأة لي فهي طالق في جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث تخصص هذا العام عنده بهذا السبب حتى لم تطلق هذه
المرأة عنده مع ان فيه زيادة على قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود بل هو من قبيل التخصيص بالغرض
وهو قسم اخر نص عليه في مختصر التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم بلا خلاف والكلام فيما وراءه وههنا
السبب خارج عنه فكان قسما اخر ثم النظر في الكلام الى المقصود المتكلم فيجوز ان يكون مقصوده هناك اثبات حكم السبب وغيره
بطريق العموم واللفظ يدل عليه فيجب العمل به وههنا غرضه ارضاؤها وذلك يحصل بتطليق غيرها لا بتطليقها فلا يثبت العموم بل تخصص
بغرضه ولم يدخل هي في الايجاب لكن اباحنيفة ومحمدا يقولان كما احتمل ان يكون غرضه ارضاءها احتمل ان يكون اسخاطها وزجرها لاجترائها
عليه بهذا الاعتراض فلا يجوز ترك العمل باللفظ بهذا التحمل **قوله** ومنها اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر ممن لا ينصف
له ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو
متى دخل بين الجملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين في
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم واجمعوا ان المعطوف
اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم جميعا تمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو العطف

٥

وهو جب العطف الاشتراك وانه يقتضي التغاير ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الكلام الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله واعتبروا اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل عليه ان القران في كلام الناس لو جب الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط الا ان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكم لا يشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم تثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلالهم بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة وانما وجبت اي ثبتت في الجملة الناقصة اي في عطفها على الكاملة لافتقارها الى ما تتم به وهو الخبر فاذا تم اي الكلام المعطوف بنفسه لم يجب الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة الا فيما يفتقر اليه يعني لعد ما تم الكلام بنفسه قد تثبت الشركة اذا تحقق الافتقار فثبت ان موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا اي ولان الشركة تثبت بالافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر وان كان تاما لفظا لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فتثبت الشركة للافتقار يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فتثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني ونظيره ما لو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب وتعليق نفس الطلاق في عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما في قوله وعبدي حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر ان كلمت فلانا ان شاء الله حيث ينصرف الاستثناء الى اليمينين عند محمد كذا في الايضاح مع ان كل واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير مفتقر الى الاول لانا نقول التعليق نوعان تعليق ابطال وهو التعليق بشرط لا يوقف عليه كالتعليق بمشية الله تعالى ونحوها وتعليق تحصيل وهو التعليق بشرط يوقف عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه وغرض الحالف ههنا الابطال حيث الحق الاستثناء بالكلام بعد تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدي حر في حق اصل التعليق فينصرف الاستثناء الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان الاستثناء مشية فلان بان قال ان شاء فلان ينصرف الى اليمينين ايضا لانه يتضمن التفويض حتى اقتصر على المجلس فالاول ناقص في معنى التفويض فلذلك ينصرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان العطف لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف مفتقرا الى المعطوف عليه في جميع ما ذكر فيه او في بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة فيما يفتقر اليه ولو وجد ايضا من جهة المتكلم ما يدل على ارادة الشركة فيما يفتقر اليه فاذا فقد شئ من هذه الجملة لا تثبت الشركة ولذلك قلنا بانتفاء الشركة في قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق ثنتين لعدم الافتقار وفي قوله هذه طالق وهذا مشيرا الى عبده لعدم الصلاحية وفي قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة فان المتكلم لو كان مريدا للشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة الاولى في نفس الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدد وبخلاف قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر على ما بينا فان قيل قد ثبت في قوانين علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجملة شرط حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون لكم التكليفه

قوله

فی غاية الطول و فی عين الذباب محفوظ و كان جالينوس ماهراً فی الطب و الختم فی التراوح سنة و القرد شبيه بالآدمی سجل عليه بكمال السخافة اذ هو مسخرة من الساخر فدل ان القران فی النظم يوجب القران فی الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من محسنات الكلام و لكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل و بالمحتمل لا يثبت الحكم و هذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام و عليه بنی كثير من مسائل علم المعانی و لكنه لا يصلح مثبتاً للحكم لانه لا يثبت بالاحتمال و الله اعلم

فصل فی حد الامر قيل فی حد الامر هو اللفظ الداعی الی تحصيل الفعل بطريق العلو عن صدوره عمن هو مثل المامور او دونه فانه التماس او دعاء و ليس بامر و يلزم على الطرد ان صيغة الامر لو صدرت من الاعلی نحو الادنی على سبيل التضرع و الشفاعة لا يسمی امراً و على العكس انها لو صدرت من الادنی نحو الاعلی بطريق الاستعلاء يسمی امراً و لهذا ينسب قائله الی الحمق و سوء الادب و قيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل انما هو فی معناها و احترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس و الدعاء و بقوله بصيغة افعل عن الطلب بقوله اوجبت عليك ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو اخبار عن الايجاب او الوجوب و مختار بعض المتاخرين ان الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء و اريد بالاقتضاء ما يقوم بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء و الصيغة سميت به مجازاً لدلالتها عليه و احترز بقوله فعل غير كف عن النهی و بقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس و الدعاء و ذكر فی القواطع ان حقيقة الكلام معنی قائم فی نفس المتكلم و الامر و النهی كلام فيكون قوله افعل او لا تفعل عبارة عن الامر و النهی و لا يكون حقيقة الامر و النهی و لكن لا يعرف الفقهاء و انما يعرفون قوله افعل حقيقة فی الامر و لا تفعل حقيقة فی النهی قوله و هو ای الامر و هو قولنا افعل من قبيل الوجه الاول ای الخاص من القسم الاول ای قسم الصيغة و اللغة مما ذكرنا ای من الاقسام العشرين و من الاولی للتبعيض و الثانية و الثالثة للبيان و يحتمل ان يكونا للتبعيض ايضاً و قوله فان صيغة الامر الی آخرها اقامة الدليل على ان الامر من قبيل الخاص لا يقال هذا الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعی دليلاً عليه اذ معنی قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص فصار كانه قال هو خاص لانه خاص و فساده ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق هذا الفرد بنوعه فيكون صحيحاً و ذلك لان الخاص نوع و حقيقته معلومة للسامع و لكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحقه الشيخ بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص وضع لمعنی خاص فكان من هذا النوع فيكون استدلالاً صحيحاً كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذی صفته كيت و كيت ثم يقال لفرد معين هو داخل فی هذا النوع لانه انسان كسائر افراده و اعلم ان اللفظ قد يكون مختصاً بالمعنی و لا يكون المعنی مختصاً به كالالفاظ المترادفة مثل اسد و ليث و قد يكون على العكس كالاعلام المنقولة و لبعض الالفاظ المشتركة و قد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة فاشار الشيخ بقوله لفظ خاص وضع لمعنی خاص اشار الی ان لفظ افعل من القسم الاخير و اشار ايضاً بقوله لفظ خاص الی رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك بين الوجوب و الندب و الاباحة و التهديد بالاشتراك اللفظی و قوله وضع لمعنی خاص الی رد قول من قال من اصحاب مالك رح و الشافعی رح ان صيغة الامر و ان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس الوجوب مختصاً بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها و هو الفعل و يسمی الفعل امراً كما سميت الصيغة به حتی قالوا افعال النبی صلی الله عليه و سلم موجبة كالاوامر و الحاصل انهم اتفقوا على ان الامر موجب و ان الايجاب لا يستفاد الا من الامر و ان الصيغة المخصوصة تسمی امراً على الحقيقة فيحصل به الايجاب لكنهم خالفونا فی الفعل فقالوا انه يسمی امراً حقيقة فيحصل به الايجاب و يكون لفظ الامر مشتركاً بينهما و عندنا لا يسمی الفعل امراً على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب و يكون لفظ الامر مختصاً بالصيغة و صورة المسئلة انه اذا نقل الينا من افعاله التی ليست بسهو مثل الزلات و لا طبع مثل الاكل و الشرب و لا هی من خصائصه مثل وجوب الضحی و السواك و التهجد و تنوع الزيادة على

الارابع والابيان المجمل مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله عز اسمه فامسحوا بوجوهكم
وايديكم هل يجب علينا اتباعه في ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبي عليه السلام بكذا فعند مالك في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن شريح
وابي سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي بن خيران من اصحاب الشافعي يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة وعند عامة
العلماء لا يجب الاتباع ولا يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك الفريق الاول في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله عز اسمه وما امر فرعون
برشيد اي فعله وطريقته لان الفعل هو الذي يوصف بالرشد لا القول وقوله جل جلاله وامرهم شورى بينهم اي فعلهم وقوله تعالى وتنازعتم في الامر فيما
يقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اخبارا اتعجبين من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف
بيننا وبينهم فكان الفعل موجبا كالصيغة وبان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبة وقال صلوا كما رأيتموني اصلي وقال ايضا في حجة
الوداع خذوا عني مناسككم فاني امرؤ مقبوض فجعل التابعية لازمة فثبت بالتنصيص ان فعله موجب كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ان قوله موجب واحتج الجمهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر
لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وبانه لا يصح
نفي الامر عن القول المخصوص ويصح نفيه عن الفعل حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشيء مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك اذا تكلم بعبارة الامر وصحة النفي
من علامات المجاز كما ان عدم صحته من امارات الحقيقة وخرج الجواب عما تمسكوا به من الايات فان الامر يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا
لاسم السبب على المسبب اذ الامر سبب وجوب الفعل وما ذكروا من السنة معارض بانكاره عليه السلام على اصحابه حين وافقوه في صوم الوصال
بقوله وايكم مثلي يطعمني ربي ويسقيني وفي خلع النعال في الصلوة بقوله ما لكم خلعتم نعالكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن لانكاره
عليه السلام معنى كما لو كان امرهم وامتثلوا به قال الغزالي انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في
البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيما ذكروا بلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المامور به لا في جميع افعاله اذ الامر انما تناول الجميع ولو كان
الفعل بنفسه موجبا لما احتيج الى قوله صلوا كما رأيتموني اصلي بعد قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا كذا الى شيء اخر
يوجب الامتثال به **قوله** وموجبه عند الجمهور الالزام الا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء متصلا وان يكون منقطعا يحتمل ان يكون المراد
من الدليل دليل الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير الكلام موجب الامر الالزام عند البعض دون البعض
الا الامر المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو للالزام عند الكل ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه داخل تحت صدر الكلام لان الامر باطلاق تناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير الانقطاع
تقديره موجب الامر المجرد عن القرائن الالزام عند البعض دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او لعدم الالزام
بالاتفاق فلا يكون المستثنى داخلا في الصدر على هذا الوجه ويكون الا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله تعالى اقيموا الصلوة
واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية وما
ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة والزكوة دلت على انهما للوجوب ومثال الامر المقترن
به دليل عدم الوجوب الامر بالانتشار بعد اداء الجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل التوقف في الجامع بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس
دلت على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطياد بعد التحليل لما سنبينه واعلم ان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة

وآتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب
لثواب الآخرة والارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا ولا ينقص ثواب الآخرة بترك الاشهاد في المداينات ولا يزاد بفعله وللاباحة كقوله تعالى فكلوا مما
امسكن عليكم وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها بسلام آمنين وللامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله وللاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم وللتسوية كقوله تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون
وللاحتقار كقوله تعالى القوا ما انتم ملقون وللاخبار كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز من استطعت
ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان مصيركم الى النار وكلوا اجعلوا قسما آخر وللتعجيز كقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى
كونوا قردة خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وللتأديب كقوله عليه السلام لابن عباس كل مما يليك وهو قريب من الندب اذ
الادب مندوب اليه وللدعاء كقولك اللهم اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا لم يستفد
من مجرد الصيغة وانما افهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال بعض الواقفية
هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات وابن شريح وقال بعض الواقفية
هي مشتركة بين الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة
فعلى هذين القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هي مشتركة في الايجاب والندب لفظا وهو منقول عن الشافعي وقيل معنى بان يجعل حقيقة في معنى الطلب
الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا ندري انها حقيقة في الوجوب فقط او في
الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق
لانها مجملة لازدحام المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس الموجب وعند البعض في تعيينه وعامة الفقهاء المحققين
والمتكلمين قالوا انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال الا انهم اختلفوا في تعيينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة من المعتزلة
كابي الحسن والجبائي في احد قوليه الى انها حقيقة في الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في احد قوليه الى انها حقيقة
في الندب مجاز فيما سواه وذهب طائفة الى انها حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك احتج الفريق الاول من الواقفية بان صيغة
الامر استعملت في معان مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فثبت الاشتراك الذي هو من اقسام
الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يرجح احد المعاني على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهذا هو التمسك للباقين
من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا احمل الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعيد لانا ندرك التفرقة في اللغات
كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله ان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن كلها سبق الى فهمنا اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا
قطعا انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل وان
كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس لقرائن يدل عليه فعرفنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك والتهديد الذي
هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فبقي الاشتراك بين الندب والوجوب ومن قال بالاشتراك
المعنوي تمسك بان جعل افعل حقيقة في الاذن المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى دفعا للاشتراك والمجاز
والقائلون بالاباحة احتجوا بان الامر لطلب وجود المأمور به ولا وجود له الا بالايتمار فدل بضرورته على انفتاح طريق الايتمار عليه وادناه الاباحة

والنادبون قالوا لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لان الامر للطلب والتحصيل ولا بد فيه من ان يكون جانب الايجاد للفعل راجحا على جانب الترك وليس في الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب ثبت ادناهما لانه متيقن ولا يثبت الزيادة لان معنى الطلب تحقق به فلا معنى لاثبات صفة زائدة عليه من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به وتمسك الجمهور القائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لآدم فانه ورد في معرض الذم على المخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا فهو دليل الوجوب والا لما ذمه الله تعالى على الترك ولكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني السجود وفي قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو دليل الوجوب وقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد لمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر به لان المخالفة ضد الموافقة وموافقة الاتيان بما امر به فيكون مخالفة ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما الحق الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المأمور به مطلقا حراما كان الاتيان بالمأمور به واجبا ضرورة واذا كان الاتيان بامر الرسول واجبا كان الاتيان بامر الله تعالى كذلك بالطريق الاولى ولا يقال لو كانت المخالفة ترك المأمور به لكنا مخالفين لامر الشارع في ترك النوافل المأمور بها لانا نقول الامر بالنوافل يتضمن جواز الترك لانه عرف بالقرائن ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق الخالي عن القرينة لانه لا ينبئ عن جواز الترك بل يدل على الاتيان بالمأمور به لا محالة فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامة في كل عصر لم يزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر رضي على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة بالامر في قوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم فليصلها اذا ذكرها فليغسله سبعا فحملوها ونحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير الوجوب الا بمعارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير نكير احد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار ابينها واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب علم لفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاقه العقاب وكونه عاصيا ودل ان الامر للوجوب لما حسن ذلك لا يلزم عليه انه لا يذم لغة لو كان المأمور به معصية لانا لا نسلم انه لا يذم لغة وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد سلمنا لا يذم لغة لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها العمل كما هو على ظاهره وما ذكر النادبون انه يحمل على ادنى درجات الطلب فاسد لان الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون الندب قوله والامر قبل الحظر وبعده سواء ذهب جمهور الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر فهم متفقون على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهب طائفة من اصحاب الشافعي الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعد الحظر الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي في احكام القران كذا ذكره صاحب القواطع ورأيت في نسخة من اصول الائمة ان الفعل ان كان مباحا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة عند جمهور اهل العلم كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فكان قوله فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف فيه احتج من قال بانه مفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر

للاباحة في اغلب الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفاذا قضيت الصلوة فانتشروا فاذا تطهرن فأتوهن وفي قوله عليه السلام كنت نهيتكم عن
الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا وكقول الرجل لعبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منها الاباحة دون الوجوب
وهذا لان الحظر قرينة دالة على ان المقصود رفع الحظر لا الايجاب كما ان عجز المامور عن الاتيان بالمامور به في امر التعجيز قرينة دالة على ان المقصود
تعجيزه لا وجود الفعل فصار كان الامر قال كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه وحجة العامة بان المقتضي للوجوب قائم
وهو الصيغة الدالة على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال عن المنع الى الاذن
جاز الانتقال منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وقوله عز وجل ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة بعد زوال
السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع الطريق وكالامر
بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعد ما قال له لا تستقني فهذه الاوامر كلها تفيد الوجوب
بعد الحظر فثبت بما ذكرنا ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي
الوارد بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه لولا الحظر المتقدم
لفهمت منها الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد ونحوه انما شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت حقوقا عليه فيعود الامر على موضوعه بالنقض ولهذا
لم يحمل الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة على الايجاب ان لم يتقدمه حظر [illegible]

قوله ولا موجب له اي للامر في التكرار ولا يحتمله اي الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادة التكرار [illegible]
التكرار ان الفعل فلا اثم بعد فراغه عنه بعوده اليه فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اوقات [illegible] وحكي
هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحاق الاسفرائني من اصحاب الشافعي وعبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث وغيرهم وقال [illegible]
الشافعي انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل
لا يثبت بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا يحتمله لكن المعلق بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والمقيد
بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي ممن قال انه لا يوجب التكرار ولكن يحتمله
والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل
جنسه وهو ادنى ما يعد به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليل وهو النية وهو قول بعض المحققين من اصحاب الشافعي واحتج الفريق الاول بان لفظ الامر
مختصر من طلب الفعل بمصدره وذلك الامر فان اضرب مختصر من قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب مختصر من قوله فعل
فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء محرق وقولك هذا نار سواء
وقولك هذا شراب مسكر معتصر من العنب قد غلا واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب وافعل فعل الضرب سواء ثم المصدر الذي دل عليه الامر
اسم عام لجنس الفعل شامل لجميع افراده او فيه حرف الاستغراق فيوجب القول بالعموم عند امكانه كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا الامر
بالنهي فان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب الفعل وانه يوجب التكرار والدوام حتى لو ترك الفعل مرة ثم فعل يكون تاركا
للنهي فكذا الامر يوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا للامر وبانه لو اقتضى الفعل مرة لوجب ان لا يجوز عليه النسخ ولا يصح الاستثناء

منه لان النسخ يؤدي الى البداء اذ الفعل الواحد لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد والاستثناء يؤدي الى استثناء الكل من الكل وكلاهما فاسدان كذا جميع اصول
الفقه بما ذكرنا ان الامر مختصر من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل ابو الحسن مع
نكرات لان [illegible] لا التنوين على مجرد حصول [illegible] لانها لا على التعريف والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تحتمل العموم بدليل تعيرن بها لانها اسم جنس وهو يحتمل العموم
الا ترى الى قوله تعالى لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها وبما
ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع النفي فتعم ضرورة فاما ههنا فهي في موضع الاثبات فيخص الا اذا قام دليل على
انه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودهما عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك ما رايت اليوم الا زيدا دليل
على ان المستثنى منه انسان واستدلوا بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبي عليه السلام حين قال قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الكل عام يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسكت
حتى قالها ثلثا فقال لو قلت نعم لوجبت لما استطعتم فسواله وهو من فصحاء العرب وقول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجبت دليل يدل على ان الامر
يحتمل التكرار وتمسك الفريق الثالث بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم
جنبا فاطهروا واراد وامن مولون صوموا شهر كم فانه يتكرر بتكرار الشرط والاوصاف المتعلقة بها وبان الشرط كالعلة انه اذا وجد الشرط
وجد المشروط مثل اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة لان المعلول لا ينتفي
بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط وجه قول العامة ما قال الفريق الاول والثاني
ان صيغة الامر اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة فرد سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا
كما قال الفريق الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما لا تركب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركب وعدمه متنافيان
حكما وكما لا يحتمل العدد معنى الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة
لهذا اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالضرب لا يدل على خمس ضربات او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي هو معنى
واحد الا ان المصدر الثابت بالامر اسم جنس وانه يقع على الادنى المتيقن لفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية فيه لا باعتبار التعدد ولا يقدح
كونه ذا اجزاء في الخارج في تفرده من حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا التعدد فيه فلما كان فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما
ما بين الكل والاقل فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلا يعمل فيه النية لانها لتعيين محتمل اللفظ لا لاثبات ما لا يحتمله وتبين بما
ذكرنا ان الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل فرد متعلق بمحذوف والتقدير ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل فيوهم هذا انه
يوجب التكرار او يحتمله كما ذهب اليه قوم ولكن لفظ الفعل كذ قوله ولهذا اي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل لامرأته
طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ان لم ينو شيئا او نوى واحدة او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان الثلث كل جنس الطلاق فكان
واحدا من حيث الجنس ولهذا صح وصفه بالوحدة فيقال الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع والاجارة فيصلح محتمل اللفظ
فان طلقت نفسها ثلاثا وقعن جميعا وان طلقت نفسها واحدة فليس لها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة في المجلس وعند الفريق الاول يقع على الثلاث
وتملك ان تطلق نفسها واحدة وثنتين وثلثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة
او ثنتين فينبغي ان تقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار عندهم قد يمتنع عنه بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع على
الواحدة اذا لم ينو الزوج شيئا او نوى واحدة وان نوى ثنتين او ثلثا فهو على ما نوى قوله ولا تعمل نية الثنتين فيه يعني لا يصح ولا يؤثر

في الغير وجب الكلام لانه اي مانوى نية العدد والكلام لا يحتمله لا يعمل بمجرد النية كما اذا قيل استقي ونوى به الطلاق الا ان تكون المرأة امة
بان تزوج امة الغير وليست تحت حرة فحينئذ تصح نية الثنتين لا باعتبار انه عدد لكن باعتبار ان ذلك اي الثنتين جنس طلاقها اي كل جنس طلاق الامة
اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين فصار الثنتان في حقها من طريق الجنس واحدا كالثلث في حق الحرة فيصلح محل الاثبات ايضا والاصل تمسكهم بصحة
النسخ والاستثناء لانا لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد به التكرار لانه يؤدي الى البداء وصحة الاستثناء لا يدل على
احتمال التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اريد به ما هو محتمله وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ما ليس محتملة لغة كما يلحق الشرط
به كما قيل في قوله صم الا يوم السبت صم الايام كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت وما ذهب اليه الفريق الثالث غير صحيح ايضا
لانه لا اثر للشرط ولا للوصف في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما وان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل لا يزيده الا
اختصاص الضرب الذي تقتضيه بحالة القيام وهو كقوله لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار ولعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقوله القاضي اجلد
اجلد فلانا الزاني ان ثبت عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر الدخول والثبوت بالاجماع فكذا امر الشرع فكان قول الشارع فمن شهد منكم الشهر فليصمه
واذا زالت الشمس فصل كقول الرجل لزوجته من شهد منكم الشهر فلتطلق نفسها او من زالت عليه الشمس فلتطلق نفسها ولا تكرار في اوامر الشرع فليس من جهة
اللغة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ولا يتكرر الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على
الدليل احلنا ما تكرر ايضا على الدليل كيف من كان جنبا فليس عليه ان يتطهر واذا اراد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه موجب الصلوة الدليل كذا ذكره الغزالي
واعتبار هم الشرط بالعلة ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن الموجب فاما الشرط فليس بموجب لهذا لو وجد الشرط بدون المشروط
والمشروط بدون الشرط عندنا واما سؤال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لغة ولكن لانه راى سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كتعلق الصلوة
بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال النامية وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذي
هو غير متكرر فاشتبه عليه فسأل لدفع هذا الاشتباه لا لاحتمال الامر للتكرار لغة ومعنى وقوله عليه السلام لو قلت نعم لوجبت ولو قلت لم تجب
في كل عام لوجبت فرضية الحج في كل عام وحينئذ صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع كذا ذكره فخر الاسلام
في مختصر التقويم قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء صوم رمضان والنذر المطلق
لا يوجب الاداء على الفور اختلف في الامر المطلق عن الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه بوقت محدود على وجه يفوت الاداء
بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذور المطلقة انه الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا
واصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار القول في الصحيح من مذهب اصحابنا وذهب بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو الحسن
الكرخي وبعض اصحاب الشافعي منهم ابو بكر الصيرفي وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام يلزمه القول بالفور لا
محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي انه يجوز تاخيره عنه لا انه
يجب تاخيره عنه بحيث انه لو اتى به فيه لا يعتد به لانه ليس مذهبا لاحد والفور في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم
سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته تمسك القائلون بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل
في اول اوقات الامكان بدليل انه لو اتى به فيه يسقط الفرض عنه بالاتفاق فتاخيره عنه نقض لوجوبه اذ الوجوب لا يبيح الترك
ولا شك ان تاخيره وتركه فعله في وقت وجوبه فيثبت ان في التاخير نقض الوجوب في وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت مقتضى

لانه ثبت ضرورة امكان الاداء وقد ادرك اول اوقات الامكان بالاجماع فلا يبقى غيره مرادا الا ان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان التاخير
تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء على وجه يكون معارضا للمتيقن به فيكون
تاخيره من اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا استحسن ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء وبان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب واداء الفعل ثم احدهما
وهو الاعتقاد يثبت بالامر المطلق للحال فكذا الثاني ويعتبر الامر بالنهي فالانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا الائتمار الواجب بالامر وتمسك القائلون
بالتراخي بان صيغة الامر ما وضعت الا لطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة
للاشياء وهذا لانه لا تعرض للوقت في صيغة افعل بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل لزمان قريب او بعيد ومتقدم
او متاخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل بزمان لا يجوز تقييد الامر به ايضا لان التقييد في المطلق يجري مجرى النسخ ولهذا لم يتقيد
بمكان دون مكان يزيده ما ذكرنا ايضاحا ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجان الا ان الزمان من ضرورات
حصول الفعل لان الفعل من العباد لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول به سواء فاستوت الازمنة كلها وصار
كما لو قيل افعل في اي زمان شئت فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره بالضرب يبطل ما يقيد بآلة دون آلة
وشخص دون شخص وان كان ذلك من ضروراته لما ذكرنا فكذا الزمان فثبت ان الامر بصيغته لا يفيد الفور وكذا الحكم وهو الوجوب لان الفعل
يجوز ان يكون واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز له التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر
مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره وبشرط ان لا يخلي زمان العمر عنه فيثبت الامر عليه بصفة التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على هذا الوجه
جائز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لعبده افعل كذا في هذا الشهر او في هذه السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا تخلي هذه المدة عن
الواجب جاز ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه الصفة ولهذا يكون مؤديا
في اي وقت فعله لا قاضيا لانه اتى بالمامور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل
القول به واما ما ذكروا ان في التاخير نقض الوجوب فذلك حكم الواجب المضيق فاما الموسع فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت
ولو اخلى عصى واثم فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب وليس في مجرد التاخير تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه بعد الجزء الاول
حسب تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاءة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه فيجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت
المامور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه واعتقاد الوجوب يستغرق جميع العمر ومن
ضرورته تعجيل الوجوب وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء الواجب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من العمر الا بدليل على انا نقول
يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقد من الوجوب ووجب الاعتقاد على حسب ما يليه لفعله
من الفعل لم يقع الفرق بينهما بوجه والله اعلم ثم الشيخ ذكر الكفارات كلها والنذور المطلقة وقضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في
التقويم واصول الفقه لشمس الائمة لعدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات الا بفوات العمر وذكر فخر الاسلام صوم الكفارات
وصوم النذر المطلق وقضاء رمضان في انواع المؤقتة لانها مقدرة بوقت محدود فيتقدر صوم الكفارات بالشهرين وثلثة ايام وتقدر
الصوم المنذور بما سمي من المدة وتقدر القضاء بما فاته من الصوم وكلا الوجهين حسن قوله والمقيد بالوقت انواع اي ما تعلق اداؤه
بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا او لا يعرف

توسعه وتضييقه فيكون منحصرا في الاقسام المذكورة ثم لو جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء فان قيل لما نفينا والشرطية من الظرفية لان الظرف
محال والمحال شروط على ما عرف فما فائدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدى الركعات التي تحصل في الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم
الى الوجود فكانا متغايرين واعتبر هذا بالزكوٰة فان اداءها تسليم الدراهم مثلا الى الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التي حصلت في يده واذا كان
كذلك لا يستفاد من ظرفيته المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من كون الشئ شرطا للشئ ان يكون شرطا للغير على انا لا نسلم انه يلزم من كون
الشئ المعين ظرفا للشئ ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له انه يوجد بدون هذا الظرف ثم الغرض من ايراد هذه الجمل
الثلث بيان ما وقع به الاشتراك والامتياز لوقت الصلوٰة وللصوم فامتاز وقت الصلوٰة عن وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا في كون كل واحد
منهما شرطا للاداء وسببا للوجوب فيكون في قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة قوله الا ترى انه اي وقت الصلوٰة ليفضل عن اداء المعنى
اذا اكتفى في الاداء على القدر المفروض ليفضل الوقت عن الاداء ولو اطال ركنا لمنه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء في اي جزء
شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يجز فثبت انه ظرف لا معيار اذ تفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به وتفسير
المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا فيه ومقدرا به فيزداد وينتقص بطول الوقت وقصره كالكيل في المكيلات ووقت الصلوٰة من قبيل الاول
دون الثاني والاداء يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الصلوٰة لا يختلف بالاتيان به في الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان التفاوت
انما وقع باعتبار الوقت حتى سمي احدهما اداء والاخر قضاء فكان الوقت شرطا للاداء والاداء اي المؤدى يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص ان وجد جميع شرائطه الاخر وتغير بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا كالبيع لما كان
سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان البيع فاسدا كان الملك فاسدا حتى ظهر اثره في حل الوطى وثبوت الشفعة
وغيرهما على ما عرف في فروع الائمة ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما في
صوم يوم النحر كيف والوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
فيحمل عليه ما لم يقم عليه دليل يصرف عنه ولان المراد من اختلاف الاداء اختلاف الواجب في الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت
ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكنه ليس الا تسليم ذلك الواجب الذي ثبت في الذمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح وقوله ويفسد التعجيل قبله اي تعجيل الاداء قبل الوقت دليل اخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصلح هذا
دليلا على السببية لان التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوٰة قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد
الجانبين وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو تغير الاداء بتغير الوقت اذ الشرط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين
ان الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية فان قيل لا بد من مناسبة بين الاسباب ومسبباتها كالمناسبة بين العقوبات والجنايات
ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف يصلح سببا لها قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل السبب تتابع النعم على العباد
فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا وعقلا لكن ترادف النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا
للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم كذا ذكره ابو اليسر قوله والاصل في هذا النوع وهو وقت الصلوٰة انه اي الشان لما جعل الوقت ظرفا
للمؤدى وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا يعني لا يمكن جعل جميع الوقت سببا مع رعاية هذين المعنيين لان ذلك اي جعل كل الوقت سببا
يوجب فوات احد المعنيين فانه لو رجح معنى السببية يلزم منه تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار بالمسبب قبل تمامه فلا يتحقق الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء

نبطل فيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما كقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا والوجوب معنى الظرفية والادية السعاة في الكل يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع ببداهة العقل فاذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية وليس من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك سببا لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا والمطلق متناول للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه يتناول الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت انه لا بد فيه من تقييده بالبعض لانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار البعض جعل الجزء الذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره والجزء السابق به اولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت السببية عليه والا تقصر واذ المقصود من نفس الوجوب تحصيل الاداء نظرا الى الظاهر ولكان المقصود الاصل الا تبلا والا اى ان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الذي يليه اى يلي الجزء الاول وتقرر عليه ان اتصل الاداء به وقوله لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني لما وجب نقل السببية من الكل الى ما دونه للضرورة التي ذكرنا وليس بعد الكل جزء مقدر اى مقدار معلوم يمكن ترجيحه على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فيتعين للسببية ولهذا لو ادى ابتداء في جزء من الوقت جاز ولما وجب الاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا ينتقل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر الصلوة تجب على العبد بالجزء القائم من الوقت لا بالفائت لانه لو وجب بالجزء الفائت لصار فوتا للصلوة بمضي ذلك الجزء ولان الوقت شرط الاداء كما هو سبب الوجوب

قوله ولم يجز تقريره اى تقرير معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء جواب عما يقال ان الانتقال الى الجزء لضرورة ولا ضرورة في اقتصار السببية على الجزء المتصل بالاداء او قبلها من الجزء الاول بالامكان ان يجعل جميع ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا لحصول المقصود به وهو تقدم السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال لم يجز تقرير السببية على الاجزاء السابقة على الاداء الا ان ذلك اى التقرير يؤدي الى التخطي اى التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل يوجب ذلك لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء الادنى سبب فاثبات السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل وقيل معناه ان الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه لم يجز تقرير معنى السببية على الجزء الاول ولا على هذا الجزء الا ان ذلك يؤدي الى التخطي عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل ومع ذلك لا يجوز كمن سبقه الحدث في الصلوة فانصرف فاستقبله نهر ووراءه نهر اخر فترك الاقرب ومشى الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لاشتغاله بما لا يعنيه فكذلك هذا قلت هذا وجه حسن واليه اشير بقوله ولم يجز تقريره ولكن قوله يؤدي الى التخطي عن القليل لا يوافقه ولو كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدي الى التخطي من القريب الى البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية من الجزء الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء في الوقت لانه وان كان تخطيا عن القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان السببية لو لم تنتقل عن الجزء الاول فاما ان تضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء او لا فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطي عن القليل بلا دليل وهو فاسد فتعين الانتقال وقد استدلوا عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الاهلية لو حدثت في اثناء الوقت بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو تقررت السببية على الجزء الاول ولم تنتقل عنه الى الاجزاء الباقية لما وجبت الصلوة عليهم كما لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار جائز لصار واجبا ما لو لا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس في هذه الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال قوله ثم لذلك تنتقل السببية

اي كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء ينتقل من الثاني الى الثالث والرابع الى ان تضيق
الوقت بحيث لا يسع فيه الاداء المفروض عنده فرحمه الله والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار تاخير الاداء
ثابت الى ان تضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت بالاجماع حتى لو اخر عنه يأثم فاما انتقال السببية فكذلك ثبت
الى ان تضيق الوقت ايضا عنده رحمه الله لانه مبني على ثبوت الخيار عنده ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى آخر
جزء من الوقت لما ذكرنا ان كل جزء صالح للسببية وان لم يبق الخيار لان المعدوم لا يعارض الموجود وانما لا يسعه التاخير كيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت
قوله فتعين السببية فيه يصلح نتيجة لقول زفر ولقول اصحابنا ايضا فعنده لما لم يبق اختيار التاخير اذا ضاق الوقت تعينت
فيه اي في وقت التضييق للجزء الذي يلي الشروع في الاداء اذا لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال السببية اليه فانها لو انتقلت الى ما بعده
والواجب لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس في الوسع فيعتبر حاله اي حال المكلف في الاسلام والبلوغ والعقل وكذا
عند ذلك الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبي او افاق المجنون او طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان حدث
هذه العوارض بعد مضي هذا الجزء لا يلزمه الصلوة عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال السببية الى آخر جزء من
اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء للسببية تعينت السببية في آخر الوقت للجزء الذي يلي الشروع في الاداء يعني تعينت السببية
للجزء الذي يتصل به الاداء فالسببية اذا لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر حال المكلف في حدوث العوارض
المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف عاقلا بالغا مسلما طاهرا من الحيض والنفاس في ذلك الجزء وجبت
عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف في ذلك الجزء لم تجب وكذا ان كان مقيما في ذلك الجزء وجب عليه
صلوة الاقامة وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وان مسافرا في ذلك الجزء وجب عليه صلوة السفر وان كان مقيما في الاجزاء المتقدمة وتعتبر صفة
ذلك الجزء اي في الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اي لم يوصف بالكراهية ولم ينسب الى الشيطان كما في الفجر اي وقت الفجر وجب الفجر
به كاملا فاذا اعترض الفساد في الوقت بطلوع الشمس في خلال الفجر بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الجزء الذي تقرر
السببية عليه وهو الجزء الذي قبل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت به الواجب كاملا في الذمة فلا يتادى بصفة النقصان كما
لصوم المنذور المطلق لا يتادى في ايام النحر والتشريق وكالسجدة اذا قرأها نازلا فركب وسجد بالايماء لا يتادى به لانها وجبت
كاملة فلا يتادى ناقصة ولا يقال الكامل قد يتادى بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه اتى باصل الاركان
يخرج به عن العهدة وان تحقق فيه النقصان حتى وجب جبره بسجدة السهو ان كان الترك بالسهو لانا نقول انما لم يمنع ذلك النقصان
من الخروج عن العهدة لانه ليس براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام والركوع والسجود والقراءة وقد اتى بما امر الا
انه لم يعمل بما ثبت باخبار الاحاد والتي لا يزاد بها على الكتاب فتمكن به نقصان في الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة في الوقت الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الاية وقوله عز ذكره
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة في الاوقات المكروهة فقد ادخل النقصان
في نفس المامور به لان هذا الوقت انقص مما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم مخالف لقوله عليه السلام
من ادرك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر رواه ابو هريرة رض وفي

رواية اخرى عنه عن النبي عليه السلام اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة
من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا تأويلها عندنا ذكر ابو جعفر الطحاوى رحمه الله فى شرح الآثار ان ورودها
كان قبل نهيه عليه السلام عن الصلوة فى الاوقات المكروهة لا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر
فلا يوجب نسخ هذا الحديث لانا نقول بل هو فى الفرائض والنوافل فان قضاء الفوائت فيها لا يجوز الا ترى ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس استتر فى قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما رواه نسخ به وعن ابي
يوسف رحمه الله ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته وكانه استحسن هذا ليكون مؤديا لبعض
الصلوة فى الوقت ولو افسدها كان مؤديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء البعض الصلوة فى الوقت اولى من اداء الكل خارج
الوقت كذا فى المبسوط وفى قوله بطل الفرض اشارة الى ما روى عن محمد رحمه الله ان اصل الصلوة لا يبطل وانما يبطل جهة الفرضية
على ما عرف قوله وان كان الجزء فاسدا ذلك الجزء اى الجزء الاخير الذى وجد الشروع فيه فاسد اى ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان
كالعصر ليستانف فى وقت الاحمرار اى كوقت الاحمرار اذا استؤنفت فيه عصر ذلك اليوم وجب الفرض به ناقصا لان نقصان
السبب مؤثر فى نقصان المسبب كالبيع الفاسد يؤثر فى فساد الملك فيتادى بصفة النقصان اى بهذا الشروع الواقع فى الوقت
الناقص لانه ادى الواجب كما لزم بمنزلة ما اذا نذر صوم النحر واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشروع ولم يتقض ولم يفسد لان
ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان اولى بالجواز ثم الشيخ رحمه الله
انما قيد لتعيين سببية الجزء الاخير بالشروع فى الاداء ليتاتى له تفريع طلوع الشمس فى الفجر وغروبها فى العصر والا تعين هذا
الجزء للسببية بعد ما مضى سائر الاجزاء من غير اداء ولا يفتقر الى الشروع حتى ظهرت سببيته فى حق المكلف بحسب احواله من الاسلام والبلوغ
وسائر العوارض وان لم يشرع فى الصلوة فى هذا الجزء وذلك لانا انما شرطنا الشروع للتعيين فى الاجزاء المتقدمة ليمتنع انتقال
السببية مما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية فترجح عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء الاخير وليس بعده
ما يحتمل انتقال السببية اليه لم يحتج الى اشتراط الشروع لتعيينه ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الجزء الاخير يبقى سببا
بعد المضى بخلاف الاجزاء المتقدمة لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يؤد فيه حتى مضى يبقى سببا للوجوب كما كان حتى
يجب الاداء فى وقت اخر لان الشرع اوجب الاداء فى غير الوقت ولا يتصور ذلك الا بقاء هذا الجزء سببا للوجوب فعلمنا ان
الشرع ابقاه سببا للوجوب بخلاف الاجزاء الاخر فان الشرع ما جعلها سببا للوجوب بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليؤدى الواجب
فيها لا فى غيرها وبعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما قيد بالشروع فى الاداء وان تعينت السببية فيه بدون الشروع لان الظاهر
من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها عن وقتها فيشرع فى الاداء فى هذا الجزء ان لم يكن اداها قبله قوله ولا يلزم جواب
عن سوال يرد على قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا الى آخره ووجه وروده انه لما اثبتم ان ما وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله
ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر ووقع آخره فى وقت الكراهة لا يجوز فاذا استانف العصر فى اول الوقت ومدها الى ان احمرت الشمس
او غربت الشمس ينبغي ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال لان الشارع جعل للعبد ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان
الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه فى جميع الاوقات لتواتر نعمه عليه على التوالى لا سيما فى اوقات الصلوة لانها اوقات وجوب

الحرمة الا انه تعالى جعل له ولاية صرف البعض هذه الاوقات الى حوائج نفسه رحمة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا
جعلنا الوقت في حق صاحب العذر بتمام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكنه الاقبال على العزيمة في العصر الا بان يقع بعض
ادائها في الوقت الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره لانه حصل حكما لتكميل
العزيمة لا قصدا فيه بناء على الاول كما قال محمد رحمه الله في النوادر ان من شرع في الخامسة ساهيا بعد ما قعد قدر التشهد في صلوة العصر
يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا
لم يعتبر حتى لم يثبت صفة الكراهة كذا هنا هكذا ذكره ابو اليسر رحمه الله قوله واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز ان يكون ابتداء
كلام ويحتمل ان يكون جواب سوال وهو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال
اليه لزم ان يجوز الاداء في الاوقات المكروهة اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات
المكروهة فاشار الى الجواب وقال اذا خلا الوقت عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة
توسع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرف وسبب الوجوب ايضا ولا يجوز ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا
جزءا منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا حقيقة فاذا لم يجعله ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة
ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر
اسم لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب على صفة الكمال فلا يصح اداؤه في وقت ناقص كما في الفجر وقت طلوع الشمس
ولا يقال لو اضيف الوجوب الى الكل يلزم منه ان لا يكون الوجوب ثابتا في الوقت فيجب ان لا يكون اثما بترك الاداء لانا نقول لما نقل السببية
الى الكل بعد الياس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه
ناقص في العصر يكون الوجوب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاؤه في وقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب
كذلك فلا يتأدى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي الامام رحمه الله الا انه ينتقض انه لو قضى العصر في اليوم الثاني
من وقع اخره في الوقت الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت لقضاء شيء من صلوة كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين
رحمه الله في شروح الجامع الصغير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من الوقت الناقص فكان الاعتبار للاكثر الذي
له حكم الكل في نص لا وانه اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص موجود باصله دون صفته فكان الموجود اصلا
ووصفا راجحا على الموجود اصلا لا وصفا والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فكان الاعتبار للكامل دون الناقص فصار كان الكل
كاملا والجواب الصحيح ما ذكره شمس الائمة رحمه الله انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت بمضي الوقت صار دينا في ذمته فيثبت بصفة
الكمال وانما يتأدى بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا في
الذمة وهذا هو الجواب عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث
لا يجوز لانه اذا مضى الوقت صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتأدى ناقصا كذا ذكر شمس الائمة على ان صدر الاسلام فخر الاسلام
رحمهما الله ذكرا انه لا رواية في هذه المسئلة عن السلف ويحتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة الكمال غير مسلم لان السبب
لما كان ناقصا كان ما ثبت به في الذمة ناقصا ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت لم يكن

فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل المعنى في غيره وهو الفعل فان في الاشتغال بالعبادة في هذا الوقت تشبيها بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم بالعقيدة
الآلهة في هذه الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان
كان متصلا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متصلا لان الواجب يتحقق في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا هذا بيان ما ذكر في الكتاب
وما حصل بان في الشروع واعترض عليه بان ما ذكرتم من تعيين الجزء الاخير للسببية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعيينه على تقدير الشروع فيه دون
غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين على ذلك التقدير فلا معنى لتخصيصه بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعيينه مطلقا وجد فيه الشروع او لم يوجد
فلا يستقيم لعدم ذلك اضافة الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعيين جزء للسببية مانع من اضافة الوجوب
الى غيره لاستلزامها عدم تعيين ذلك الجزء للسببية واجيب عنه بانا قد حكمنا بتعيينه وجد الشروع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في
هذا الجزء وان لم يوجد منه شروع في الاداء ولكن تعيينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل الوقت بعد مضي ذلك الجزء وبيانه انا انما جعلنا
جزءا من الوقت سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت اذ الاداء في الوقت لا يجب الا بالخطاب والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء
الاخير لان الشرع خيره في الاداء ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا يلزمه شيء لانه في التاخير ليس بمفرط فلذلك لا يتعين جزء منها للسببية
الا بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء الاخير ولا وجه لجعله مفوتا مع بقاء الوقت والاختيار فاذا شرع
في الاداء في جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه باختياره للشروع فيه فاما في الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب بالاداء
حتما لسقوط خياره ولهذا لو لم يشرع فيه كان مفرطا آثما فلاجرم تعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه او لم يوجد لان الخطاب بالاداء
الذي هو مطالبة تفريغ الذمة لا يتحقق الا بتقرر الوجوب فكان من ضرورته تعيين هذا الجزء للسببية ثم اذا وجد الشروع فيه نفذ تقرر
هذا التعيين سواء اختلف حال المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه الشروع حتى مضى الوقت فقد فات الغرض الذي ثبت
التعيين لاجله وهو حصول الاداء في الوقت فلا وجه الى ابقائه سببا مع امكان العمل بالاصل وهو اضافة الوجوب الى كل الوقت فعمل
بالاصل انما يمكن في حق من لم يختلف حاله في اجزاء الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كالكافر
الذي اسلم في آخر الوقت والصبي الذي بلغ فيه ونحوهما فلا امكان لعدم اهليتهم للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعيين الجزء الاخير للسببية
في حقهم وان لم يوجد منهم الشروع في الاداء ولا يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر ممن اسلم او بلغ في آخر وقت العصر في وقت مثله لان
ذلك لا يؤدي عن السلف كما بينا فالحاصل ان التعيين يثبت بتوجه الخطاب لانه من ضروراته فيختص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به
ويتقرر هذا التعيين باحد الامرين بالشروع في الاداء او باختلاف حال المكلف في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط
هذا التعيين لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى كل الوقت الخ وذهب اليسر الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء العصر الفائت في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما اشرنا اليه
ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير موجبا لصفة الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة الوقت الذي
هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت ذهبت
الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا قوله والنوع الثاني من انواع المقيد
بالوقت ما جعل الوقت معيارا له اي لادائه وسببا لوجوبه وهو شرط لادائه ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف بكونه موقتا اذ الوقت شرط

الاداء في كل الوقت ولكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض لتحقق الاداء في الوقت فكان
اعتبار الجزء الاول للسببية والانتقال الى الاجزاء التي بعده وتعيين الجزء الاخير على تقدير وجود الاداء فاما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب
ابتداء من غير ان تثبت انتقال او تعيين وما للجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء الاول ثم الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير كلها في حق المؤدي
وفي حق غير المؤدي الكل سبب كما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور وقت معين بخلاف كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في
الصوم المنذور المضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك خصهما بالذكر الا ترى انه اي الصوم قدر به اي بالوقت حتى ازداد بازدياد الوقت
وانتقص بانتقاصه ولم ينفصل الوقت عن الاداء فيه فكان معيارا لا ظرفا اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة
فانه ظرف على ما مر بيانه واضيف اليه اي اضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيفت الصلوة الى الوقت فقيل صلوة الظهر وصلوة العصر فكان
سببا كوقت الصلوة لما ان الاضافة دليل السببية فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب على ما يأتيك بيانه **قوله ومن حكمه**
اي ومن حكم هذا النوع من الموقت ان غيره اي غير هذا الموقت لا يبقى مشروعا فيه اي في هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا له لا يبقى
فيه غيره مع قيامه فيه فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا فيه انتفاء شرعية غيره لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور في هذا الوقت
الا امساك واحد وهو الفضل من المستحق فلا يكون غيره مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اي يتأدى الواجب عن الصحيح المقيم بنية مطلق
الصوم من غير تعرض لجهة الفرض ومع الخطاء في الوصف اي وصف الواجب بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعي رحمه الله لا يتأدى
عن احد الا بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر في الوصف
كما هو معتبر في الاصل فانه ما نوى به تحصيل زيادة ثواب ويستحق تاركه زيادة تغليظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن الممتنع حصول
عبادة لا عن اختيار من العبد فكما شرطت العزيمة للاصل نفيا للجبر يشترط للوصف لهذا المعنى كما في الصلوة وتعيين المحل القبول للمشروع دون غيره لا يغني عن
تعيين الوصف لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعيين المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف من التحصيل بالنية على
ما قلت الا ان النية الموجودة شاملة للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط نية الصوم المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق
وان لم ينو فرضا وهو نية اصل الصوم ونوى مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد في الزمان والمكان ينال باسم جنسه
كما ينال باسم نوعه وباسم العلم فان من لم يكن في الدار الا انسان او رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قائم وجد لصورته
ومناد لانه نوى الصوم وهو واحد فيها فيتناوله مطلق الاسم وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت نية النفل وبقيت نية الصوم
فصار كما لو نوى الصوم مطلقا بمنزلة ما اذا نوى الفرض في غير رمضان لا فرض عليه يكون نفلا لان الوصف لغا فبقي مطلق النية فان قيل الواحد
في المكان انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وههنا الصوم معدوم لم يوجد بعد بحصوله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه معدوما لم يمنع ان ينال باسم
نوعه بان نوى الصوم المشروع في الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه كما ان اسم نوعه اسم له الا انه وان لم يكن موجودا حقيقة فهو موجود
من حيث الشرعية ومن حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس ومع الخطاء في الوصف فان قيل سلمنا انه يتأدى بمطلق النية لا نسلم انه يتأدى
بنية التطوع او بنية القضاء الا ان المتوحد في المحل ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم عمرو وان كان ينال باسم انسان
ورجل كيف وانه بهذه النية معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرضية الوقت فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه نوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية الوصف فبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل لان قوام الاصل ... ٦

واصل الصوم جلسه لا اسم عينه وهو كما لو نادى الرجل بعينه منفردا في الدار يا رجل يا اسود ينال بهذا الاسم لان الاسود وان
بطل يبقى اسم الجنس الذي يصلح اسما له بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا فلا ينال به والاعراض لو ثبتت انما ثبتت في ضمن نية النفل
او القضاء وقد لغت بالاتفاق فلغوا ما في ضمنها ونظيره الحج على مذهبه فان قيل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي ان يتادى
بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رحمه الله لان الامر بالفعل متى تعلق بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الامساك في
هذا الوقت مستحقا على المكلف بمطلقه على اى وجه وجد وقع عن المامور به كالامر برد المغصوب والودائع لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع عن الجهة
المستحقة على اى وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة وان لم ينو الزكوة
وكذا لمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جملة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد
بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر منهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية قلنا الشارع وان
عين الوقت لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي
بها ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم لا يكون صارفا ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة
لان العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك قد وجد منه اختيارا فلا حاجة به الى النية لتحصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في صرف
هذا الفعل عن العادة الى العبادة لا اختيار اصل الفعل (ولم يوجد) وانما لم يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم آخر لانه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه
كما لا يمكنه ذلك في الليل وهذا بخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج ليكون كفاية له من الله تعالى قد تحقق ذلك فالهبة
صارت عبارة عن الصدقة في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف
اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة حتى يملك المتصدق الرجوع به لانه في المحل وبخلاف الاجير فان المستحق
منافعه ان كان اجيرا واحدا والوصف الذي في الثوب ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا يلزم على ما ذكرنا
اشتراط نية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض ولا بتقصير العبادة
قوله الا في المسافر ينوي واجبا آخر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطأ في الوصف لا بقوله فيصاب بمطلق الاسم على الاصح كما ستعرفه
يصاب صوم الشهر بنية اصل الصوم ومع الخطأ في الوصف في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا آخر فان هذا الصوم لا يصاب
في حقه بهذه النية بل يقع صوم عما نوى عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم حتى اذا نوى واجبا آخر في
رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق
في حقه كما تحقق في حق المقيم ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه عند جمهور الصحابة رض والفقهاء رح وقد بينا ان شرعه ينفي شرعية الغير فلا
غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع
صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة رحمه الله طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو
شهود الشهر الا ان الشرع اثبت للمترخص ترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشاق ومعنى الترخص ان يبقى مشروع
الوقت لنفع يرجع اليه وانتفاعه نوعان انتفاع في الدنيا بالافطار دفعا للضرر العاجل وانتفاع في الآخرة بدفع ضرر العقاب ولما كان
يصرف ما له الى ما شاء بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان اسقاطه عن ذمته لكونه اهم اخف عليه من اسقاطه فرض الوقت

لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالفطر لانه احوج عليه نظرا الى
منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت
كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة بهذه النية اذ هو تجشم للحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت في الثاني فلا
فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الترخص بقي صوم الوقت مشروعا
فيتادى بنية النفل كما في حق المقيم فان قيل انما يجوز له الترخص باداء واجب اخر كما جاز الترخص بالفطر اذا كان الوقت قابلا له والوقت
ليس بقابل لهذا الترخص لعدم شرعية صوم اخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل ولا يجب التعيين
فكان نية واجب اخر ونية النفل سواء قلنا لما اثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت كان ذلك اثباتا لشرعية واجب اخر في هذا الوقت
في حقه بطريق الدلالة فكان الوقت قابلا له كصوم الوقت وكان ينبغي ان يجب عليه التعيين ولا يتادى فرض الوقت عنه بمطلق النية لتعدد
المشروع فيه في حقه كالظهر المضيق الا ان ثبوت شرعية واجب اخر على تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن العزيمة ولا يتحقق ذلك
بهذه النية والثاني انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من حكم الوجوب فانه موجود بالواجب الموسع بل من حكم تعين هذا الزمان لاداء
الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب
بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب اخر كما يصح اداء فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه لو نوى النفل يقع عما نوى وهو رواية الحسن
عن ابي حنيفة رضي الله عنه واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح منه نية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل
لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل ويقع عنه
قيل اذا اطلق النية لا يقع من الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان حتى قبل سائر انواع الصيام لابد من تعيين النية كما في
الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت قابلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح
انه يقع من فرض الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهي اداء صوم الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت
بنية واجب اخر او بنية صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا اخر غير فرض الوقت لانه لا يتادى بمثل هذه النية في غيره
ففيه اولى وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي تحتمله كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص التحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف
الى صوم الوقت فصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير قوله
واما المريض فالصحيح عندنا الى اخره احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي رحمه الله عليه ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول
ابي حنيفة رحمه الله وبهذه الرواية اخذ شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله فقال وان كان مريضا او مسافرا فصام رمضان بنية واجب
اخر فعند ابي حنيفة رحمه الله يصير صائما عما نوى ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان وروى الحسن عن
ابي حنيفة رضي الله عنه انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير الدين
رحمهم الله والشيخ الكبير ابو الفضل الكرماني رحمه الله فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح وكان بعض مشائخنا رحمهم الله يفصل بين المسافر والمريض وانه
ليس بصحيح والصحيح انهما يتساويان وما ذكر اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق
بنفس المرض بالاجماع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يضره الصوم نحو الحميات المطبقة ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضره

العصوم كما لامراض المرطوبية وفساد الهضم ونحو ذلك والرخص انما ثبتت للحاجة الى دفع المشقة والعذر ترفيها فمن البعيد ان تثبت فيما لا حاجة
فيه الى دفع العذر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلق الرخص بنفس السفر واقيم السفر مقام المشقة
لما عرف ثم عندنا يثبت الرخص للمريض بخوف ازدياد المرض بان يغلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه من
اصحابنا فان من ازداد وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض
ان تحمل ازدياد المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي حنيفة رضي الله عنه اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا
لا يستقيم الفرق المذكور في الكتاب الا بتاويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا تعلق الرخص في النوع الاول وهو الذي يضره الصوم
بخوف ازدياد المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني بحقيقة العجز لانه وان لم يضره الصوم لكن لما آل امر
المريض الى الضعف الذي عجز به عن الصوم لابد من ان يثبت له الترخص بالفطر دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه لو صام
لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او عن النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا لم يثبت له الترخص فيقع من فرض الوقت فظهر
ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله والجواب في المريض والمسافر سواء المريض الذي يضره الصوم وتعلق ترخصه بازدياد المرض ومراد المصنف
رحمه الله من قوله لان رخصته تتعلق بحقيقة العجز المريض الذي لم يضره الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة العجز ثم الشيخ رحمه الله انما قال
فالصحيح عندنا لان رواية ابي الحسن ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه لو اجريت على ظاهرها وعمومها
من غير تاويل لوجب تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك فاسد فالشيخ رحمه الله نظر الى عمومها الظاهري واشار الى
الفساد بقوله فالصحيح عندنا اي عندي كذا يوضح ما ذكرنا ما قال شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا آخر فالصحيح انه يقع صومه
عن رمضان لان اباحة الفطر له عندنا العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي
رحمه الله ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو سهو او مأول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف منه
زيادة المرض فهذا يدرك بادنى تامل على صحة ما ذكرنا قوله واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز مقدر يعني انه يستحق الترخص بالافطار بعجز
تقديري لا تحقيقي لقيام سبب العجز وهو السفر فانه في الغالب مفض الى المشقة والتعب ولهذا قيل السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافات
مس آفات والغالب في المتحقق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث والتقاء الختانين مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة
فاذا صام المسافر ظهر بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل حق ترخصه
بهذا الصوم فيتعدى اي حق الترخص حينئذ اي حين اذ لم يبطل ولاية ترخصه بظهور قدرته على الصوم بطريق الاولى اي بطريق الدلالة
الى حاجته الدينية يعني جواز الترخص بالافطار بادار الصوم لحاجته الدنياوية وهي دفع المشقة عن البدن في العاجل تنبيه على جواز
الترخص بادار الصوم لحاجته الدينية وهي دفع العذاب عن نفسه في الآجل بطريق الاولى لانه اهم قوله ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت معين مثل ان
يقول لله علي ان اصوم رجب او يوم الخميس احترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة
لما انقلب بالنذر صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان وسائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها
التعيين والتبييت واجبا لم يبق نفلا لان الصوم المشروع في وقت لا يقبل وصفين اي متضادين اي متنافيين مع كونه

نفلا وواجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر انتفى النفل ضرورة فصار اى الصوم
المشروع فى هذا الوقت واجبا من هذا الوجه اى من حيث انه لا يحتمل صفة النفلية وان بقى محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف
يكون الصوم واحدا فانه مشتمل على امساكات كثيرة لانا نقول ذلك بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو شئ واحد ولهذا لو وجد المفسد فى جزء
يشيع فى الكل ولان الجملة متى ثبت الخطاب واحد صارت كشئ واحد حقيقة كما صار جميع البدن كشئ واحد فى الغسل لما قوله تحت خطاب فاطهروا
ولهذا جاز له نقل البلة من عضو الى عضو فى الغسل بخلاف الوضوء فاصيب بمطلق الاسم اى يقع عن المنذور بالنية المطلقة وبنية الخطاء
فى الوصف اى بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو المنذور ونية جاز به من النهار كصوم النفل
وصوم رمضان ولكنه اى الناذر ان صامه اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب آخر من كفارة او قضاء
يقع عما نوى يعني اذا نواه من الليل واذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار فى حق القضاء
والكفارة لغو لانهما من محتملات الوقت فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة واحدة فيقع عن صوم الوقت لان التعيين اى تعيين
الناذر الوقت للصوم المنذور فيما وتعيينه لصوم المشروع وهو النفل للنذر [illegible] من وجه من كونه نفلا حصل بولايته وولايته لا تعدوه
اى لا يتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذى هو تصرف فى مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى النفل مشروعا فيه فان النفل
فى سائر الايام شرع حقا للعبد لينفتح عليه طريق اكتساب الخيرات ونيل السعادات من غير عود اثم عليه فى ذلك على تقدير الترك فاما فيما
يرجع الى حق صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا اى فلا يصح التعيين يعني كان الموجب الاصلى
فى هذا اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان ممكنا فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب لا فيما
هو حق الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة اذ لو ظهر اثره فى ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذى ليس بحقه من قبل
نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السهو يريد به قطع الصلوة لا لكمل لارادته فيه لانه تبديل للمشروع فكذا هاهنا ولا يقال التعيين حاصل
بفعله لكن باذن الشارع اياه فى ذلك حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغى ان يتعدى الى حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه
لانا نقول اذنه مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى الى غير حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه بقى الوقت محتملا
لصوم القضاء والكفارة فينبغى ان يشترط التعيين ولا يتأدى بمطلق النية وبنية النفل كالظهر المضيق لان صحته بهما بدون التعيين من
ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته والاصل المشروع فيه صوم النفل الذى
صار واجبا بالنذر وهو واحد فينصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف الظهر المضيق فان تعين الوقت للواجب حصل بالعارض وهو
التقصير فى الاداء الى زمان التضييق فيجعل عدما فى حق سقوط التعيين للواجب فى حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر اللفظ وهو قوله
ومن هذا الجنس والمكان يوهم ان الوقت سبب فى هذا القسم ايضا واسم اشارة الى النوع الثانى الذى جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكنه
ليس بسبب بل السبب فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراده فى هذا النوع باعتبار تعيين الوقت له لا غير **قوله** والنوع الثالث
اى من انواع المقيد بالوقت الموقت بوقت مشكل توسعه وتضييقه وهو الحج فان فى وقته اشكالا من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة
فان ركن عبادة يتأدى باركان معلومة فلا يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتعدد فى
سنة واحدة الا حجة واحدة يشبه وقت الصوم والثانى هو المذكور فى الكتاب بالنسبة الى سنين العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر

وهي من السنة الاولى لتعيين على وجه الافضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج من السنين التي تاتى افضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل فالحقيقة
انه كان يشبههما كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله وهكذا ذكر فخر الاسلام في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت معين قبل عرفات الاداء ومضيه ثم قال
انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم لنظر فانه في هذا السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش ادى وان مات تحقق الفوات
فسميناه مشكلا وكذا في التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رحمه الله اعتبر جانب التضييق وقال بتعيين الاشهر من العام الاول
للاداء كاخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه ياثم وعند محمد رحمه الله وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء
ويجوز له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر فان قيل لما ثبت ان وقته متضيق عند ابي يوسف رحمه الله
لم يبق مشكلا كوقت الصوم ولما ثبت انه متوسع عند محمد رحمه الله زال الاشكال عنه كوقت الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رحمه الله
بالتضييق على سبيل الاحتياط حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني
جاز اداؤه فيه بالاتفاق ولو ادى فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد رحمه الله بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يتعين
التضييق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة للاداء عنده فيثبت ان الاشكال
لم يزل بما قالا ثم انه لو اخره ومات قبل ادراك السنة الثانية ياثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف رحمه الله فظاهر واما عند محمد رحمه الله
فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فياثم استدل محمد رحمه الله بان النبي عليه السلام حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت
فريضته سنة ست منها فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت ادائه الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت
خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته فرداً من افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذه العام بعينها وما من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت
بعدها وانما يثبت العجز بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فظاهر بقاؤه الى ان يظهر مزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان
كذلك لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر ووقت ادائه النهر ولا الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي
السنة ومع هذا لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف رحمه الله بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به
اول الوقت فيحرم عليه التاخير عنه كما في اخر وقت الصلوة وذلك لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي
من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره يقينا والتي لم تجئ بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجة الا بالاتصال و
ذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع بالشك فصار اعتبار الانفصال لليقين وقتاً لحجه غير الوقت الخاص فيكون التاخير
عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن اخر وقتها فلذلك تعين العام الاول للاداء وهو معنى قوله تعيين عليه الاداء في اشهر الحج من العام
الاول احتياطا واحترازا عن الفوات تحقيقه ان وقت الحج يفوت للحال بمضي يوم عرفة فلا يرجى عوده الا بالعيش الى العام القابل
وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بابعد من الموت فلا يثبت العود بالشك ويرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المطلق من الوقت حيث
يجوز تاخيره لان الفوات فيه بالموت والعمر ثابت للحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل واما الثابت ههنا فالفوت بمضي الوقت
فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة القابلة وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر فلم يعد تفويتا فاما تاخير
النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان لعذر وهو اشتغاله بالحروب وغيره على ان التاخير انما يحرم للفوات وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه
فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع

الشك في حقه آخر الوقت وصار كأول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه
محمد رحمه الله من القول بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في هذا الكتاب وعامة الكتب مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن
بناء الامر عليها فانه اذا سألنا سائل وقال قد وجب علي الحج واريد ان اؤخره الى السنة التي تاتي والعاقبة مستورة عني هل يحل لي
التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا فان قلنا نعم فلم يأثم بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل له فهو على خلاف مذهبه وان قلنا
ان كان في علم الله تعالى انك تموت قبل ادراك السنة الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علم انك تحيى فلك التاخير فيقول
وما يدريني ما ذا في علم الله فما فتواكم في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل والتحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات
كما هو مذهب الشافعي رحمه الله والاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف رحمه الله كذا ذكر بعض المحققين
في اصول الفقه فثبت ان الصحيح من قول محمد رحمه الله ما ذكره الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان الحج يجب موسعا
يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في اخر كلام محمد رحمه الله واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت
فجاءة لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات الشهود غالبه بانه لو اخر يفوت لم يحل له التاخير ويصير مضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل
بدليل الغلب واجب عند عدم الادلة قوله فظهر ذلك في حق المأثم لا غير يعني ظهر اثر تعيين الاشهر من العام الاول للاداء في حق الاثم
اي ظهر اثر الاختلاف المذكور في حق الاثم لا غير حتى لو اتى بالحج في العام الثاني او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان
تعيين اشهر الحج من العام الاول ثبت ضرورة التحرز عن الفوات وبادراك الاشهر من العام الثاني وقع الامن
من الفوات فسقط عام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التعيين في صيرورة
الحج قضاء بالفوات عنه وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى حجة النفل من عليه حجة الاسلام وقع عن النفل لا عن الفرض
عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح الاداء بحج النفل فيه ممن يؤدي حجة الاسلام بالاتفاق الا
انا حكمنا بتعيينه للفرض في حقه ضرورة التحرز عن الفوات فلا يظهر هذا التعيين في حق المنع عن صحة النفل كآخر وقت الصلوة
لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التاخير لا في المنع عن صحة صلوة اخرى وقال الشافعي رحمه الله يلغو نية النفل ويقع عن
حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام واختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب على تركه
بعد التمكن من ادائه يستحق عليه من السفه والسفه عندي يستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين اولى فيجعل نية النفل
منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتأدى فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا يتأدى الا عن
اختيار فلو حجر عن النفل وجعل حجة واقعا عن الفرض مع ان نية النفل اعراض عن الفرض ما بلغ من ترك اصل النية لكان مؤديا
للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا واعرف تمامه في الكشف قوله وجوازه عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال
لما لم يظهر التعيين في حق النفل حتى بقي مشروعا كان مشروعا متعددا فينبغي ان يشترط التعيين في النية فلا يتادى الواجب
بمطلق النية كالصلوة في اخر الوقت لان التادي بمطلق النية من ضرورات اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في جوابه
جواز حج الاسلام عند اطلاق النية بدلالة تعيين من المودي لان التعيين ساقط لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه
حجة الاسلام انه لا يتحمل المشاق الكثيرة ولا يتكلف لحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى عن التعيين صريحا والنص

مطلق النية اليه فاذا سمى شيئا آخر صريحا اندفع به ما تعين به الحال لان الدلالة لا تعارض الصريح كنقد البلد تعيين في عقود المعاوضة
بدلالة الحال وهي تيسير الاصابة وتبطل هذه التصريح بذكر نقد بلد آخر بخلاف صوم الشهر فانه يتعين لا من امر له ابو حنيفة بجميع النيات

فصل في حكم الواجب بالامر وهو اي الواجب بالامر نوعان اداء وقضاء فالاداء ينقسم الى اداء محض كامل والذي له شبه القضاء والمحض
منه ينقسم الى كامل والى قاصر والقضاء ايضا ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم الى القضاء
بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها بالانفراد
فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام توجد في حقوق الله تعالى وتوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة عشر
بهذا الاعتبار والى الكل اشارة في الكتاب كما ستعرفه قوله اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه للسببية وهي تتعلق
بالواجب والى تتعلق بالتسليم والضمير في نسبه للواجب وفي مستحقه للواجب اي التسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في
الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوهما الى من يستحق ذلك الواجب اداء الى من يستحق التسليم اليه وهذا
التعريف يشتمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصدقة الفطر ولا يقال كيف يمكن تسليم
عين الواجب وهو وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل
به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل ان قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به
تسليم عين الواجب لا تمام التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل يكون تسليم واجب آخر لان الواجب
يتفاوت باختلاف الاسباب ولذا لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب قوله وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل
من عنده هو حقه الباء يتعلق بالاسقاط اي القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده اي تسليم مثل الواجب
من عند المكلف هو حقه اي ذلك المثل حق المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس
فان ذلك لا يكون قضاء وان كانت المماثلة ثابتة بين الغايتين وبين ما يصرفه اليه لان ذلك ليس من عنده بل هو حق الغير
ولهذا اكده بقوله وهو حقه لان المتوهم ان يتوهم اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه يكون قضاء بحقه لانه اسقاط بمثل
من عنده فدفعه بقوله هو حقه اي المراد بقوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا لمجرد الحضرة فهذا حقيقة كل واحد منهما في اصطلاح
الشرع ويدل ما ذكرنا قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزلت في تسليم مفتاح الكعبة حين اخذه النبي
عليه السلام من عثمان بن ابي طلحة وسلمه الى ابي العباس رضي الله عنه فلما نزلت رده الى عثمان فعرفنا ان الاداء تسليم عين الواجب
وقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته لكان تقبل منك
الحديث فعلم انه مستعمل في تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما الاستعمال القضاء في موضع الاداء مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اي
اديتم وقوله عز وجل فاذا قضيتم الصلوة اي اديت بدليل ان الجمعة لا تقضى واستعمال الاداء في موضع القضاء كما يقال ادى
فلان دينه اي قضاه لان اداء حقيقة الدين متعذر بل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها على ما عرف وكما يقال نويت ان اودي
ظهر الامس اي اقضي لان اداء ظهر الامس بعده في نفسه محال فمن باب المجاز فان في القضاء معنى التسليم وفي الاداء معنى الاسقاط فيجوز
استعمال احدى العبارتين في الاخرى واليه اشير في التقويم قوله واختلف المشائخ اي مشائخنا رحمه الله واللام بدل الاضافة في

ان القضاء يجب بنص مقصود اي بنص قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء يضاف
الى الامر لا الى السبب اذ لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان شئت اهملت السبب كما اهمله الشيخ فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء
سواء كان الموجب نصا او غيره وقيل معنى قوله بنص مقصود بعد اي غير سبب الاداء عرف بالنص انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول
ما ذكر في الميزان ان مشايخنا اختلفوا في الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او
بامر مبتدأ وقال بعضهم يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدأ. هكذا ذكر في عامة نسخ اصول الفقه والحاصل ان وجوب
القضاء لا يتوقف على امر جديد وانما يجب بالامر الاول عند القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام والمصنف ومن تابعهم رحمهم الله تعالى
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي والحنابلة وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام ابي اليسر وصاحب
الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر آخر او بدليل آخر وهو مذهب عامة اصحاب الشافعي رحمهم الله وعامة المعتزلة والخلاف في
القضاء بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتدأ بان
الواجب بالامر اداء العبادة ولا مدخل للرأي في معرفتها وانما يعرف بالنص فاذا كان الامر مقيدا بالوقت كان كون المامور به عبادة
مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذ العبادة عبارة عن فعل يأتي به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل في وقت عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت الامر كمن قال لغيره افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر ما عدا يوم الجمعة
بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل اضرب من كان في الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم يتناوله الامر كان الفعل
بعد الوقت وقبله سواء فيحتاج الى امر آخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة في وقت دون غيره ولهذا كانت الصلوة مخصوصة باوقاتها
والصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المامور به لما فات
يضمن بالمثل من غير توقف على امر آخر كما في حقوق العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل للرأي في مقادير
العبادات وهيئاتها فلا يمكن اثبات المماثلة فيها بالرأي وكيف يمكن ذلك والاداء اشتمل على الفعل واحراز فضيلة الوقت ولهذا
لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت فضيلة بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم
يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد الوقت مثل الفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل آخر ضرورة واحتج من قال بانه يجب بالامر الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم والصلوة
قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال عليه السلام من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فنوجب الحاق غير المنصوص به وبيانه ان الاداء
قد صار مستحقا عليه بالامر في الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز
ولم يوجد الكل فيبقى كما كان قبله اما عدم وجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط لانه لم يوجد صريحا بيقين ولا دلالة لانه لم يحدث
الا خروج الوقت وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان ترك الامتثال تعذر بخروج الوقت وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا بل هو يقرر [illegible]
من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا في حق ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على اصل العبادة معقولا
لوجود مثله حقيقة وحكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت الى الاثم ان كمل التفويت والى عدم الثواب

ان يكن فعل للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته لصرف المثل اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل الواجب يبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا بالصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا يبقى بعد فوات تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان الوصف مقصودا ونحن نعلم ان نفس الوقت ههنا ليس المقصود لان معنى العبادة في كون الفعل على خلاف هوى النفس وفي كونه تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا كمن امر بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمين فشلت يده اليمين يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض يحصل فكذا ههنا واما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة كمن تلف مثليا وعجز عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك للعجز ولا يسقط بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة كذا ههنا ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم وهو وجوب القضاء به الى الفروع وهي الواجبات بالنذر الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبد بل يجب اقامته مقام الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان الشرع قد اقامه في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس عليهما غيرهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء في الصوم كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج الوقت وان هذا النص طلب لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب بالمثل وكونه يسمى قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيا وهلك عنده يجب الضمان لورود النصوص الموجبة ولكنه يضاف الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو سعي لتعيين النصوص لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا ههنا وضمن السقوط معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل بكلمة الى اي لا الى مثل حيث لم يجب من جنسه ضمان حيث لم يجب من خلاف جنسه ايضا فيتعدى اي الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء الواجب للقدرة على المثل الى المنذورات المتعينة وهذا الكلام يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات المتعينة فعند العامة يجب القضاء بالقياس وعند الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى اليوم والشهر ولم يف ذا القضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على قول الفريق الاول بسبب آخر مقصود غير النذر وهو التفويت وعلى القول الآخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت التزم المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا فعلى هذا اذا فات لا بتفويت بان مرض وجن في شهر المنذور صومه او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضي عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فيظهر ثمرة الاختلاف وما ذكر شمس الائمة رحمه الله انه وجب القضاء عندهم بدليل آخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه هو معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة الاختلاف في الاحكام عندهما بنا وانما يظهر في التخريج قوله وفيما اذا نذر الى آخره جواب عما يقال لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لكان مبني

ان لا يجب القضاء فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر
في ايجاب الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه بوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم ولا ايجاب بالصوم لانه يزيد على ما التزمه فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف في رواية عنه
وحيث لم يبطل ووجب القضاء مقصودا باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل بانه وجب بسبب اخر غير السبب الاول فقال
انما وجب القضاء بصوم مقصود الا ان السبب الاول موجب في نفسه للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف وشرط الشيء تابع له كان السبب
الموجب للاعتكاف يكون مؤثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل الى الواجب الا به يجب كوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب الصوم به ههنا
لعارض شرف الوقت وحصول المقصود بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر مطلقا وجوده لا وجوده قصدا كالطهارة ولهذا صح نذره
بهذا الاعتكاف فكان هذا كمن نذر ان يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت بان صام ولم يعتكف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته بذلك السبب فصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق
عن الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض وكان الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب اخر كمن نذر ان
يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء المنذور فاذا انتقض وضوءه لزمه التوضي حينئذ لاداء المنذور بذلك
السبب لا بسبب اخر وهو معنى قوله لما شرطه اي شرط الاعتكاف وهو الصوم الى الكمال الاصلي وهو ان يجب مقصودا بالنذر
الموجب للاعتكاف وفي قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف
جميعا يخرج عن العهدة بالاعتكاف في قضاء الصوم لبقاء الاتصال بصوم الشهر حكما نص عليه في الجامع واصول الفقه لشمس
الائمة ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى الواجب
بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر مطلقا ابتداء لانا نقول ممنوع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف يجوز
ان يكون لشرف الوقت ويجوز ان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال
لبقاء الخلف فيجوز لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتادى بواجب اخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في
الرمضان القابل لا يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر رحمه الله لان الصوم وان كان شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة
في نفسه فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بعد بواجب اخر كما اذا نذر بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان
لا يتادى بصوم رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض وضوءه ثم توضأ للصلوة اخرى حيث يجوز له اداء
المنذور بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو شرط محض فكان التوضي للمنذور ولواجب اخر سواء في
حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فيتادى باي طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض اي الاداء الخالص الكامل يؤديه الانسان
بوصفه اي مع وصفه او ملتبسا بوصفه على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من اداها الى اخرها لان هذه صلوة
توفر عليها حقها من الواجبات والسنن فيكون الاداء كاملا اذ الاداء مبنيا عن الاستقصاء وشدة الرعاية وفيها ذلك وهذا
في الصلوة التي سنت الجماعة فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح تاما فيها لا تسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير
رمضان والنوافل المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة قوله فاما فعل

المنفرد اي اداء المنفرد في الوقت فاداء فيه قصور لعدم وصف المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة الجماعة تفضل على صلوة
المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق به الحديث الايري ان الجهر اي وجوبه دون شرعية ساقط عن المنفرد والجهر صفة كمال
في الصلوة التي يجهر بالقراءة فيها بدليل وجوب سجدة السهو بتركه فكان سقوط وجوبه دليل القصور فان قيل ينبغي ان يكون اداء
المنفرد كاملا لا ناقصا لانه هو الواجب بالامر والجماعة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بالجماعة اكمل منه لان تركه يوجب
النقصان لكن امر اداؤه بهم زيفه اذا اداه يكون اداء كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادي دونها جيدا يكون اكمل منه لان يكون
الاداء الاول ناقصا فكذا ههنا قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب فكانت داخلة في الامر الذي ثبتت بمثله الواجبات
فكان تركها موجبا للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها قوله وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك اول
الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقي اداء
باعتبار بقاء الوقت يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وقد صح اجتماعهما في فعل واحد مع تنافيهما
لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء ولم يجعل لانه باعتبار اصل الفعل مؤدي وباعتبار الوصف قاض والوصف تبع فلا اعتبار
بشبه القضاء حتى ان قلنا اذا احدث الرجل وامرأة خلف الامام فتوضأ وقد فرغ الامام فحاذته في حال الاداء ما فاتها فسدت صلوة الرجل
لان اللاحق في حكم خلف الامام حتى لا يلزمه القراءة وسجدة السهو فيتحقق الشركة بينهما تحريمة واداء فكانت محاذاتها اياه في هذه الحالة
كمحاذاتها في حالة الاداء قبل الحدث بخلاف ما اذا سبقا ببعض الصلوة فحاذته فيما قضاه مما سبقا به حيث لا تفسد صلوته لان المسبوق
في حكم المنفرد حتى لزمه سجدة السهو والقراءة فلا يتحقق الشركة التي هي شرط المحاذاة بينهما في الاداء فلا يفسد ولاعتبار شبه القضاء
قلنا لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت حتى لو اقتدى مسافر بمسافر في الوقت فسبقه الحدث او نام حتى
فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او دخل مصره للوضوء والوقت باق لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا خلافا لزفر رحمه الله
لان اللاحق مع كونه مقتديا قاض شيئا فاته مع الامام لان الشرع جوز اداءه بعد فراغ الامام واذا فاته الاداء
بعذر وجعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام وهذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يؤدي شيئا مثل ما وجب
عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا وجد المغير
منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد لان الامام اذا
فرغ صارت صلوته بحيث لا يؤثر فيها المغير بوجه فكذا ما بني عليها وهو اداء اللاحق لان التبع لا يفارق الاصل في الحكم فاما اذا لم يفرغ
فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت فكذا صلوة التبع فاذا وجد مغير في هذه الحالة يؤثر لا محالة وبخلاف المسبوق حيث يتغير فرضه
بالمغير في قضاء ما سبق به وان فرغ الامام عن صلوته لانه منفرد ومؤدي شيئا عليه في الحال وليس في فعله شبهة القضاء حيث لم يلتزم
الاداء مع الامام فيما سبق به فيؤثر المغير في حقه كما لو كان منفردا تحريمة واداء وتسمية الشرع فعله قضاء لقوله عليه السلام وما فاتكم
فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجاز لما فيه من اسقاط الواجب وباعتبار حال الامام واليه اشير في قوله وما فاتكم فاقضوا وكن
انما جعله مؤديا باعتبار حال نفسه ويؤيده ما ذكر في صحيح البخاري وما فاتكم فاتموا قوله والقضاء نوعان اي القضاء الذي العرض منه
فاما القضاء الذي يخالطه معنى الاداء ونقسم اجزاء القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول نوعان مندخل فيه جميع اقسامه

لان القضاء الذي فيه معنى الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او بمثل غير معقول ثم يقسم بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه الى القصر
بالتقسيم الاول كما ان اللفظ يقسم على اسم و فعل وحرف بالنظر الى معنى ثم يقسم الى مفرد و مركب بالنظر الى معنى اخر و لا يضره ذلك التقسيم
الاول فكذا ههنا بمثل معقول اى مدرك بالعقل مماثلة للفائتة كما ذكرنا من قضاء الصلوٰة بالصلوٰة والصوم بالصوم فيدخل فيه المثل الكامل
كالقضاء الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كادائها بالانفراد وبمثل غير معقول اى غير مدرك بالعقل مماثلة للفائتة لا لان العقل يحكم
بعدم مماثلته له لان العقل عاجز من درك الشرع وانها لا ينافي كالفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا من الصوم عند العجز المستدام
عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن يحاله والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه واحجاج الغير بالمال فانه جائز ولكن
في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا لم يزل مريضا حتى مات فان صح عن المرض فعليه
حجة الاسلام والمؤدي تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيخوخة وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه
العجز المستغرق لبقية العمر ليقع به الياس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بشرط بالعجز حتى ان صح البدن اذا احج بالمال رجلا على سبيل
التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثبتنا بالنص وهو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية اى لا يطيقونه فدية طعام
مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام فلو اجريت هذه الاية على ظاهرها كانت الفدية
واجبة على المطيق والصوم واجبا على العاجز وهو قلب المعقول او كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وغير حتم على القادر عليها وهو لا يليق
بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة كما في قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اى لئلا تميد بكم ومثله
كثير وهذا على قول من لم يجعل الاية منسوخة فاما على قول من جعلها منسوخة فالتمسك بها لوجوب الفدية انما ثبت وجوبها في حق الشيخ
الفاني باجماع الصحابة عليهم وفي الاحجاج حديث الخثعمية وهي اسماء بنت عميس كانت من المهاجرات وقيل المهاجرات من الهجرتين الهجرة الى الحبشة
مع زوجها جعفر بن ابي طالب والهجرة الى المدينة وهي التي نزلت فيها ان المؤمنين والمسلمات اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت
يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة افيجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارأيت لو كان على ابيك
دين فقضيته كان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق روي ان احج بفتح الهمزة وضم الحاء اى احرم عنه بنفسي واؤدي الافعال منه
وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا دلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم التمسك به في هذه المسئلة الا
ان يثبت ان اباها كان امرها بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان احج بضم الهمزة وكسر الحاء اى آمر ان احدا بان يحج عنه وعلى هذا
الوجه صح التمسك به ويجوز ان يكون معنى قولها ان احج بفتح الهمزة ان آمر رجلا بان يحج عنه لان فعل المامور يجوز ان ينسب الى الامر كما
يقال بنى الامير الدار وضرب الدينار والدراهم اى امر بالبناء والضرب فعلى هذا التاويل يصح التمسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله فدين الله
احق انه تعالى احق بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بكرمه وجوده برأفته ان يقبل منه حالة العجز فعل الغير والانفاق الذي لا تعب
له عليه وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء لان حقه اقوى من حقوق العباد ويؤيده ما ذكر في المصابيح في حديث آخر فاقضوا دين الله فهو احق
بالقضاء قوله ولا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية اذ ليس بينهما مشابهة صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم
اتعاب للنفس بالكف عن اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص المال ودفع حاجة الغير فلم يكن الفدية مثلا له قياسا وكذا لا مماثلة
بين افعال الحج التي هي اعراض وبين الانفاق الذي هو صرف مال حين الى الغير فعرفنا ان المماثلة ثابت بالنص غير معقول

المعنى وعلم ان المتأخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسألة فقال عامتهم للآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن المأمور
وهو رواية عن محمد رحمه الله لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في البدنيات ولكن له ثواب الانفاق لانه فعله فيثاب عليه وانما يسقط
الحج عن الآمر باقامة الانفاق الذي هو سبب الحج مقام السبب وهو الحج او باقامة الانفاق بمجرد مقام الانفاق والحج عند العجز عن الاداء ودليل
عليه انه يشترط اهلية النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشرط اهلية النائب لصحة الامر
كما في الزكوة وانما لا يسقط الفرض عن المأمور بهذه الافعال لان الفرض لا يتأدى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد
وانما وجد النية عن الآمر وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار
في هذا الباب تدل عليه فانه عليه السلام قال للخثعمية حجي عن ابيك واعتمري وقال رجل يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابي مات ولم يحج افأحج عنه
بان احج عنه فقال نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور فدل ان اصل الحج يقع من المحجوج عنه ولهذا تشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج عن نفسه
لغير ما سماه يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق في الطريق
ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل فتبين بهذا ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول دون الثاني
لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا المذهب بيان المماثلة بين العقد والفعل غير معقول مع كونهما مستويين
ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس في الفعل الثاني كحصولها في الفعل
الاول فاما فعل الغير فلا يحصل به المشقة فكيف يكون مثلا لفعل نفسه الا يرى انه لا مدخل للقياس فيه حتى لم يجز ان يقضي الابن صلوة
ابيه ولا صيامه بامره وبغير امره ولو كانت المماثلة معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في المنذورات **قوله** لكنه يحتمل الى
آخره جواب عما يقال لما كان وجوب الفدية في الصوم عند اليأس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية في الصلوة بلا نص لوجوبها قياسا على الصوم
من غير معنى يعقل فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية ظاهرا فلا يمكن الحاق غير الصوم به في هذا الحكم لكنه
اي لكن الفدية على تأويل الفداء او لكن ايجاب الفدية ولكن النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا
لا نقف عليه لقصور عقلنا عن دركه والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبها ولا لادائها بالمال بل هي اهم
منه اي من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس على ما يعرف بعد فاذا وجب تدارك
الصوم بالفدية عند العجز فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ فخر الاسلام في شرح التقويم وانما اقام الشرع الفدية مقام الصوم ثبت المماثلة
شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثلا للصلوة لان مثل الشيء مثل لمثله كما هو مثله ويحتمل
ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني اياه لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه
الاول على سبيل الاحتياط لا بطريق الحتم فان كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار مؤدى والا فليس به باس لانه حينئذ يكون برا
مبتدأ يصلح ماحيا للسيئات ورجونا القبول من الله اي الجواز في الصلوة من الله تعالى فضلا فان القبول في جميع الصور مرجو غير مقطوع به
وقد يراد من القبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله صلوة امرأة حتى يضع الخمار مواضعه اي لا يجوز صلوتها وقال محمد رحمه الله
في الزيادات في هذا الحكم يجزيه ان شاء الله تعالى كما قال كذلك في قضاء الصوم فيما اذا تطوع به الوارث بان مات من عليه الصوم من غير
قضاء ولا ايصاء بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية في الصلوة بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق الاستثناء

كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كان الصلوة مثل الصوم او اهم منه فيلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة وان كان غير معقول المعنى
كما ثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن للقياس فيه مدخل لانا نقول لا بد في
الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم معلوما سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير معقول كالجناية على الصوم في ايجاب
الكفارات المكية المقدرة وههنا المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات
وعليه صلوات يطعم عنه لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد بن مقاتل رحمه الله يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف
صاع على قياس الصوم ثم رجع فقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية من الصلوة فان
لم يوص بها وتبرع بها الوارث قيل لا يسقط الصلوة من الميت لان الاختيار للمعدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء فيحكم فيه بعدم
الجواز اظهارا لانحطاط رتبته كما انحط درجة التبرع من الايصاء في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله تعالى كما في الايصاء الا ان دليل الجواز
ههنا الرجاء الى رحمة الله وكمال كرمه وفضله وفي ذلك قبيل الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن امرأة ماتت
وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك مالا فقال لو استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعوا مسكينا ثم يهبها المسكين لبعض ورثتها ثم يتصدق بها
على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى يتم لكل صلوة ما وصفت صاع اجزى ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع في هذا كالايصاء الى قوله ولا توجب
التصدق جواب عن سؤال آخر يرد عليه وان التضحية عرفت قربة بالنص ولا شك انها عقلا ولا تعقل ابعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان
يسقط بالفوات كصلوة العيد ورمي الجمار وقد اوجبتم التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء والصادر
من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه غنيا ولم يضح
حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذلك غير جائز بدون النص فقال نحن لا توجب التصدق
بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التصدق مقام التضحية بل الاحتمال كون التصدق اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
المالية وفيها اشترط لوجوبها الغنا كما في الزكوة وصدقة الفطر وذلك لان معنى العبادة وهو في اللغة هو النقض بالمال المحبوب عن يده يحصل بها الا ان الشارع
نقل القربة من تمليك العين او القيمة الى الاراقة في ايام النحر تطييبا للطعام فان الناس اضياف الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل صلوة
ليكون اول تناوله من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف باطيب ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالة الاثام بمنزلة
الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من الحق به نسبا لكرامتهم وعلى الغني
لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء
فيبقى اللحوم طيبة فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالرأي ويحتمل ان يكون معنى
التضحية اصلا دون التصدق فلم يعتبر الموهوم وهو التصدق في معارضة المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن به بالفوات وقته
وجب العمل بالموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال اصالته مع قيام احتمال ان لا يكون معتبرا الا باعتبار خلافته كما قلنا بوجوب الفدية
في الصلوة احتياطا ولهذا اي ولان ايجاب التصدق لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة لم يعد الحكم وهو الوجوب من التصدق الى
الاصل بعود الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية في العام الماضي مع قدرته
على الاصل الكامل من عنده قربة مشروعة التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة عن التضحية لانتقل الحكم

الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة من كل وجه عند حصول القدرة عليها كمن وجب عليه الفدية اذا قدر على الصوم تسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي هو مثل الفائت من كل وجه وكمن وجب عليه قيمة المغصوب المثلي بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة الاصالة دون الخلافة قوله ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله الى آخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد يأتي بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع ليكون التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا لا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بالتكبير فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع يديه لان الرفع ووضع الاكف على الركبة سنتان فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة عن ابي يوسف رحمه الله انه لا يأتي بها في الركوع لانها فاتت عن موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا يأتي بها في الركوع وكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا يأتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل فيه وبه فارق القيام القعود لا باستواء النصف الاعلى لوجوده فيهما وما يتمكن من النقصان فيه بالانحناء غير مانع من تحقق الشبهة لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه ليسير مدركا لتلك الركعة فيبقاء هذه الشبهة لم يتحقق الفوات لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام وهو تكبير الركوع حتى ان من سها عنه وهو امام او مسبوق يسجد للسهو وان سها عنه ثم تذكر في ذلك الركوع كبر فيه واذا شرع من جنسها فيما له شبهة بالقيام احتمال ان يكون سائرها ملحقا بها لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة لان التكبيرات عبادة فكان الاحتياط في قضائها لبقاء جهة الاداء ببقاء المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراءة والقنوت وتكبير الافتتاح لانها غير مشروعة فيما شبه القيام بوجه وبخلاف الامام عن اذا نسي التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالعود الى القيام فلا تعمل الشبهة وهذا العجز عن حقيقة الاداء فيعمل شبهه فكان ما ذكرنا نظير الفائت الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف رحمه الله فيسقط كتكبيرات التشريق وعندهما نظير القضاء الذي له شبه الاداء على عكس نظير الاحق قوله وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة تتحقق في حقوق العباد كما تتحقق في حقوق الله فتسليم العبد المغصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه الغصب اداء كامل لانه ادى ما عليه اصلا ووصفا فكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بجناية بان جنى في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصر لانه اداء لا على الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلوجود اصل الاداء قلنا اذا هلك في يد المالك قبل الدفع الى ولي الجناية او البيع في الدين يبرأ الغاصب والقصور فيه قلنا اذا وقع او قتل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا امهر عبد الغير اي عبدا بعينه ثم اشتراه كان تسليمه اداء يشبه القضاء كفعل اللاحق اما كونه اداء فلانه سلم اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب عليه تسليم قيمة العبد عند العجز لا مهر المثل فثبت ان الواجب عليه تسليم المسمى في العقد عند القدرة وقد حصل واما شبهه بالقضاء فلان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بدليل ان ابا طلحة رضي الله عنه تصدق بحديقة على امه ثم ماتت فورثها منها فسأل عن ذلك رسول الله عليه السلام فقال عليه السلام

ان الله تعالى قبل صدقتك وردها عليك ميراثا، وعن عائشة رضي الله عنها قالت دخل رسول الله عليه السلام والبرمة تفور بلحم فقربت اليه
خبزا وادما من ادم البيت فقال عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال
عليه السلام هو عليها صدقة ولنا هدية فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال يبيع هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم وهو عليه
لانا نقول انها كانت مولاة عائشة وهي من بني تيم لا من بني هاشم حتى وكان ذلك التصدق تطوعا فلا يمنع كونه لحما وحرمته مختصة بالنبي
عليه السلام ولان تبدل الوصف يغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر اذا تخللت تغير حكمها العيني من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار الى
عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل وقد يتغير بتبدل الملك حل التصرف للبائع الى الحرمة وحرمته للمشتري الى الحل ايضا فيجوز ان يجعل
العين باعتباره بمنزلة شيء اخر واذا ثبت هذا كان تسليم من الزوج اداء لما هو عنده مكان ما استحق عليه فكان شبيها بالقضاء من هذا
الوجه فلاعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك الزوج ان يمنعه اياها وتجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند العقد ولاعتبار جهة القضاء
قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم القضاء فلا ينفذ اعتاقها وتصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج وتصرفاته فيه من الكتابة والبيع
والهبة وغيرها لانه مملوكه قبل التسليم القضاء فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها فتنفذ **قوله** وضمان الغصب قضاء بمثل معقول اما كونه
قضاء فلانه اسقاط الواجب وهو رد العين بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان مثل الواجب اما ان يكون كاملا وهو المثل صورة ومعنى
كما في المثليات او قاصرا وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم لان المماثلة بين القيمة وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل الا ان الاول
وهو المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان القضاء يجب بطريق الجبر فان الغاصب فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر
التام ان يتدارك باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى كالحنطة للحنطة حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه فكان سابقا
على المثل معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المثلي مع القدرة على المثل الكامل بان يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية
حقه في الصورة عند الامكان كما لو ادى المثل الكامل مع القدرة على رد العين فاذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجبر المالك على قبول
القاصر للضرورة **قوله** وضمان النفس والاطراف بالمال يعني في حالة الخطاء قضاء بمثل غير معقول على مقابلة الفدية في الصوم لان المماثلة
لا تعقل بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى لان الادمي مالك مبتذل والمال مملوك مبتذل فلا يتماثلان ولان المال جعل
مثل المال اخرى لانه صورة يتساويان في قدر المالية لا غير وهذا التعديل بالذي كان طريق المماثلة بينهما منعدم اولان المثل يعني
عبارة عن قيمة الشيء اي قدر المالية بالدراهم او الدنانير واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امراة على عبد
بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ووجب الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب
وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العبد هنا
لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
مثل تسليم العبد الذي يحكم به فكان تسليما من هذا الوجه اداء لا قضاء لان القضاء خلف عن الاداء فيثبت بعد ثبوت الاصل
لا قبله فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في الايفاء باعتبار ان العبد اصل التسمية
فكانه وجب بالعقد احد الشيئين بخيار الزوج وتجبر المراة على قبول القيمة كما تجبر على قبول المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد
المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء خالصا فلا يعتبر عند القدرة

على الاصل فان قيل فعلى ما ذكرتم يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية فيجب مهر المثل اذن كما قال الشافعي رحمه الله الا يرى انه لو عين العبد فقال تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد اولى قلنا انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة لانها دراهم مختلفة العدد لانه لابد من اختلاف يقع بين المقومين فصار كانه على عبد او دراهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال عبد فقد صحت التسمية لان جهالة لا يمنع الصحة ولم يجب القيمة بهذا العقد لانه ما سماها عينه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسليم المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا مع قيمتها ولما كانت مبنية على التسمية مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق او هلك فان القيمة يجب مهرا وتتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار **قوله** ثم الشرط مترقي الى آخره اختلفت الائمة في جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا رحمهم الله لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز عقلا ثم اختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف فيما هو ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقدين بين شعرتين فاما تكليف ما هو ممتنع لغيره كالايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد اتفق الكل على جوازه عقلا ووقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا بان التكليف منه تعالى تصرف في عباده ومماليكه فيجوز سواء اطاق العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالته في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا رحمهم الله بان التكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل يعد سفها في الشاهد كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله وتحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه باختياره فيعاقب عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء وباقي الكلام يعرف في علم الكلام تثبت بهذا ان القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرط في وجوب اداء كل ما ثبت بالامر بطريق الاصل او بطريق الفصل بدنيا كان المامور به او ماليا احترازا عن الجبر وعن التكليف بما ليس في الوسع ثم هذه القدرة انما شرطت لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب له القضاء لان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف فلم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا آخر وقد تحقق لوجود القدرة في ابتداء التكليف فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط للوجود شرطا للبقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه لا تكليف ابتداء فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه ان في النفس الاخيرة من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوات والصيامات والحج وغير ذلك وقد تيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا تبقى عليه بعد الموت ويلبس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء لانا اعتبرنا ذلك ليظهر اثره في خلفه وللخلف

القضاء

لقضاء لم يعتبر وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم عليه ما اذا فاتته صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا
او مومياً او مضطجعاً حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يشترط القدرة في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت
واجبة ولم يات بها لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان الشرط في الاداء اصل القدرة التي يمكنه من الاداء قائماً او قاعدا
لا القدرة الكيفية فظهر بهذا ان استطاعة على القيام ما كانت شرطا في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة
على القيام مشروطة في الصلوة الا يرى انه لو كان مريضا في الوقت يلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة
لا القدرة الكيفية كذا في بعض الشروح وليس بتصنع والحاصل ان بقاء الوجوب يستغني عن القدرة والا كانت لا يثبت ابتداء بدون القدرة
ويظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر فانه اثم لما فيه من الفوات بتاخيره مختارا وان لم يكن القدرة موجودة اصلا لم يأثم فاذا
قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعد يؤاخذ به يوم القيمة وان لم يكن له
قدرة عليه اصلا لم يؤاخذ به وهذا اذا لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاذا كان مطلوبا فلا بد من القدرة لان طلب الفعل بدون
القدرة لا يجوز الا يرى ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت
عليه في حالة الصحة قائما يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة
الصحة قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس يؤيده ما ذكر
في الاسرار في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجود الاداء يشترط لبقاء وجود الاداء لانها شرط الاداء فان
الله تعالى لم يكلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة
المشروطة للاداء وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على التوجه بالماء حين المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة
قائما حين الاداء لا حين الوجوب وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان
الاداء اذا كان مطلوبا بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الآلات حقيقة وان كان مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير حاصل
ما ذهب اليه هكذا القضاء اذا كان الفعل فيه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففي النفس
الاخير انما يبقى عليه وجوب قضاء الصلوات المتكثرة والصيامات المتعددة بناء على توهم الامتداد ليظهر اثره في المؤاخذة
كما ان وجب الاداء يثبت في الجزء الاخير من الوقت بناء على توهم ليظهر اثره في القضاء الا يرى ان الاداء انما يفوت مضمونا
اذا كان قادرا على المثل حتى لو عجز عن المثل سقط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان
ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق التوهم وجب الفعل والا ظهر اثره في المؤاخذة
في الدار الآخرة **قوله** والشرط كونه اي كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم الوجود لان
حقيقة القدرة التي يبنى التكليف عليها لا يسبق الفعل لما عرفت في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون سابقا على الفعل
فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة هي سلامة الآلات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة الفعل عادة
فثبت ان شرط التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق المجنون
او طهرت الحائض في آخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة عندنا استحسانا وقال زفر رحمه الله لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل

حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضروريات القدرة فلم يثبت التكليف لعدم شرطه لا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد الوقت
لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال
القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع للمريض المزمن بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار للاعمى
بزوال العمى اقرب الى الوجود من ذلك الاحتمال ومع ذلك لم يصلح شرطا للتكليف وهذا اولى ووجه الاستحسان ان سبب الوجوب
وهو جزء من الوقت قد وجب في حق الاهل فثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء اخر وشرط وجوب الاداء وهو توهم القدرة
موجود لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد بتوقف الشمس فيصح الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء وهو معنى قوله فصار
الاصل اي الاداء مشروعا اي واجبا بهذا الاحتمال ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل سلمنا ان توهم
القدرة كاف لصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة الالة ووجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الالة وسلامتها كان لصحته فان توهم
حدوث الة الطيران للانسان ثابت وكذا توهم حدوث سلامة الة الابصار والمشي للاعمى والمقعد ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران
والابصار والمشي والتوهم الذي ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الالة كاليد للبطش والرجل للمشي فلا يصح بناء التكليف
عليه قلنا توهم هذه القدرة انما لا يصح شرطا للتكليف اذا كان المطلوب منه عين ما كلف به فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف
لصحته كالامر بالوضوء اذا كان المقصود منه حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم
فتوهم الماء وان كان بعيدا كان لصحته ليظهر اثره في حق خلفه فيشترط حينئذ سلامة الالة للخلف لانه هو المقصود لا سلامة الالة الاصل
ففي مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الالات في حقه وهو القضاء لا سلامة الالات الاصل
وهو الاداء بل يكفي فيه توهم الحدوث في طريق الخلاف لبعض مشائخنا انه بادراك الجزء الاخير يلزمه الصلوة لان بذلك القدر يتمكن
من اداء الصلوة بان ياتي بالتحريمة ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع في الوقت ثم اتم بعد خروج الوقت كان
ذلك اداء لا قضاء هذا هو المذهب فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء وهذا في الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما في
الفجر فلا يجب عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو الشروع في الفجر فاذا لم يشرع في الفجر او شرع ثم افسد يجب
عليه قضاء ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقي صيانة لذلك القدر عن الفساد **قوله كما كان لسليمان عليه السلام**
روي ان سليمان لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد وفاتته صلوة العصر او ورد له كان في ذلك الوقت باشتغاله بها واهلك
تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشؤما بها حيث شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهرا
للنفس لمنعها عن حظوظها جازاه الله بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت لصلاته او ورده وبتسخير الريح بدلا عن الخيل
فتجري بامره رخاء حيث اصاب اليه اشير في كتاب عصمة الانبياء وكتاب قصص الانقياء من قصص الانبياء عليهم السلام كما في
الحلف على مس السماء فان من حلف ليمس السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا لتوهم البر فان السماء عين محسوسة
قال الله تعالى اخبارا عن الجن وانا لمسنا السماء والملائكة يصعدون اليها ولو اقدر الله تعالى على صعودها البعد كعيسى ومحمد
عليهما السلام فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث في الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف
للحنث ولا يقال اعادة الزمان الماضي في قدرة الله تعالى ايضا ممكن وقد فعل لسليمن عليه السلام فكان ينبغي ان ينعقد الغموس

بهذا الطريق ايضا حتى لزمته الكفارة بها لانا نقول هناك اخبر عن فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق مستحيل فيه فان الله تعالى وان
اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف حتى يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كذا ذكر في المبسوط وهو نظير من هجم
عليه وقت الصلوة اي اعتبار التوهم وان كان بعيدا في وجوب الاداء لخلفه وهو القضاء نظير اعتبار التوهم البعيد في حق من هجم
عليه اي دخل في وقت الصلوة في السفر وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان بغتة والدخول من غير استيذان
واتيان وقت الصلوة بهذه الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل عليه باستيذان ربما يتهيأ لذلك فاما اذا دخل عليه
بغتة فالظاهر انه لا يمكنه التهيأ لذلك فيهجم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من مؤذن ونحوه
تحقق العجز من استعمال الماء لعدم تهيئة الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه عليه خطاب الاصل اي الوضوء وهو قوله فاغسلوا لتوهم
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب عليه الطلب ان ظن ان بقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى خلفه
وهو التراب **قوله** ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء واذا ثبت انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله
تعالى تفضل على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبنى التكاليف فيها على قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة ويسمى قدرة
ميسرة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهي زائدة على الاولى اي الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر
وبالاولى لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس
من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس في حق العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار ابو اليسر
رحمه الله وفرق ما بينهما اي بين القدرتين في الحكم ان الاولى وهي الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها
فلا تتغير بها صفة الواجب بل يثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة شرط لجواز الصلوة ولم
يشترط دوامها لبقاء الجواز وكذا الشهود في النكاح والثانية وهي الميسرة شرطت للتيسير فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان
الى صفة السهولة واليسر فشرط بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب يتبدل
من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس معنى
التغيير انه حين كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكانت مغيرة
قوله ولهذا اي ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء الواجب الذي تعلق اليسر بها قلنا بانه الضمير للشان يسقط الواجب وهو الزكوة
بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع آفة اي استأصلته آفة لان كل واحد منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعي
رحمه الله اذا تمكن من الاداء ولم يؤد ضمن لان الوجوب تقرر عليه بالتمكن من الاداء ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم
ما يؤدي ومن تقرر عليه الوجوب لم يبرأ بالعجز عن الاداء فيبقى عليه كما في ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب
فلما لم يؤد حتى ذهب المال بعد تمكنه صار مفوتا للحق عن محله فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب الاداء بصفة
اليسر لانه علقها بالقدرة الميسرة والحق المستحق متى وجب بصفة لا يبقى الا كذلك لان الباقي عين الواجب ابتداء كالملك اذا ثبت
بيعا يبقى كذلك وان ثبت هبة يبقى كذلك وكذلك ما في الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب ببعض نماء المال حقيقة

او تقديرا فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لاتقلب غرامته ياتي على اصل ماله فلا يكن الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا آخر فلا يجب الا بسبب جديد ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان الباقي غرامته محضة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير عد المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديرا ثم استوضح وجوبها بالقدرة ميسرة فقال الا ترى انه اي الشارع خص الزكوة بالمال النامي اي علق وجوبها بوصف النماء ليكلا ينتقص به اصل المال وانما يفوت به بعض النماء غير ان الشرع اقام المدة في النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لان في التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب قليلا من كثير وهو ربع العشر فعرفنا انها متعلقة بالقدرة ميسرة فشرط دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا هلك بعض النصاب حيث يبقى الواجب بقدر الباقي وان كان لا يجب به في الابتداء لان اشتراط النصاب في الابتداء لم يكن لليسر لان الواجب ربع العشر واداء درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتي درهم في اليسر بل اشتراطه في الابتداء ليصير المكلف به اهلا للوجوب فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء بصفة الحسن لا يتحقق من غير الغني الا ان الشرع اكد هذا الشرط في باب الزكوة فاعتبر الغناء بالمال الذي جعل سببا للوجوب فكان النصاب ههنا بمنزلة القدرة الممكنة في العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فكان ينبغي ان لا يسقط الزكوة بهلاكه الا انها تسقط لفوات النماء الذي تعلق اليسر به لا لفوات النصاب واذا هلك بعضه يبقى ويسقط الباقي لبقاء اليسر ببقاء النماء في ذلك القدر **قوله** والعشر بالخارج يعني وجوب العشر متعلق بالقدرة الميسرة ايضا لانه من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذي هو نماؤها لا برقبة الارض ولا بمال آخر مع امكان الايجاب فيهما ووجب قليل من كثير مع امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط بقاؤه لبقاء الواجب فاذا هلك الخارج يسقط والخراج بالتمكن من الزراعة يعني انه وجب بصفة اليسر ايضا لانه من مؤن الارض كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض سبخة لا يجب عليه شيء وكذا لو لم يتيم الخارج بان زرعها ولم يخرج شيء ولم يتعلق بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف الخارج يحط الى النصف فثبت انه واجب بصفة اليسر الا ان النماء ههنا اعتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديري بالتمكن من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة ويجعل النماء موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا بعد الحول في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اضافي فلا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي بخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيبت فلا يلزم شيئا لئلا يؤدي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام بقدر ما يمكن فيها استغلال الارض الى آخر السنة لا يسقط الخراج ايضا كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه **قوله** ولهذا اي لاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب المتعلق بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعدما وجبت عليه الكفارة بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت له يوفق بما هو الايسر عليه كالمسافر يخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بر وبين صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير حتى قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس تخيير هنا فلا يفيد اليسر وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيد الواجب وقد يكون تيسير الامر على المكلف فنطلب. الاول قوله تعالى ان اقتلوا انفسكم

او آخر جزء من ديار كم اي لابد ان يصير واحد منها وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان تقرأ الليلة ربع القرآن او تقرأ الكتاب الفلاني او تكتب كذا اجزاء من العلم ثم تنام والا انتقم منك فالمقصود منه تاكيد ما اوجبت عليه من الشروع في التعب لا اليسر عليه ومعناه ولا بد لك من ان تفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا يفوت منك الشهرة لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك اشتر بهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير معناه اشتر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود بالتخييرات الشرعية يكون ملك الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في المعنى او غير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تاكيدا وان كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصلاة في منزله يتعدى اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القبيل الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر او قيمة صاع من شعير او تمر لتساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فما يفيده التخيير التيسير فقط ابل يفيد التاكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما باداء نصف صاع من بر او غير ذلك مما يماثله في المالية وكفارة اليمين من القبيل الثاني لان ما بين تلك الاشياء مختلفة اختلافا ظاهرا فالتخيير فيما يقع على الصورة والمعنى فيفيد التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في حق الشيخ الفاني وكما اعتبر العدم المستمر في قوله ان لم آت البصرة فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق فدل ذلك على تيسير الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العهدة بالصوم في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة ميسرة كان اي وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة **قوله** الا ان المال اي لكن المال الى آخره جواب عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد السقوط كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بمال عين فان الشرع اعتبر للقدرة على الاداء المال الذي وجبت الزكوة به لا بمال آخر وجعل النصاب ظرفا للواجب قال الله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وقال عليه السلام في الرقة ربع العشر وفي اربعين شاة وفي خمس من الابل شاة فبحصول مال آخر بعد فواته لا يثبت القدرة على الاداء فلا يعود الوجوب فاما في الكفارة فلم يتعلق الوجوب بمال عين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب لثواب الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من جد اي بعد الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اي حصلت وثبتت بخلاف الزكوة ولهذا اي ولان المال غير معين في الكفارة ساوى الاستهلاك فيه الهلاك حتى سقط وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال فيها لما كان معينا كان استهلاكه تعديا على محل مشغول بحق الفقير فيوجب الضمان ولما لم يتعين المال ههنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الهلاك والاستهلاك سواء **قوله** واما الحج الى آخره يحتمل ان يكون جوابا عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زائدان على اصل القدرة فان ادنى القدرة فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق وبهذا صح النذر به ماشيا ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى لم يسقط عنه الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب عليه وبقي تحت عهدته وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة بدليل ان الغنى بالنصاب شرط الوجوبها واصل القدرة يحصل بملك

نصف صاع من بر او صاع من شعير او نحوهما ثم لم يشترط بقاؤها لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغناء فاشار الى الجواب بما ذكر
ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان بقدرة ممكنة اما الحج فلانه شرط فيه نفس الاستطاعة كقوله تعالى من استطاع
اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للنائي عن الكعبة الا بالزاد والراحلة فانهما من ضروريات مثل هذا السفر على ما عليه العادة فكانت
اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا للتيسير لان اليسر لا يقع الا بخدم ومراكب واعوان وليست هذه الاشياء بشرط بالاجماع
فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما لم يعتبر التوهم الذي ذكره
السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر في الصلوة لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الابطال في الغالب والحرج منفي واعتبر
في اداء الصلوة لظهور اثره في خلفه وهو القضاء لا لغير الاداء ولا خلف للحج فيبقى لمباشرته الحرج فلذلك لم يعتبر وكذلك اي ومثل الحج
صدقة الفطر في انها لا تجب بصفة اليسر بل تجب بقدرة ممكنة واشتراط الغناء فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اي بالغناء اهلا
للاغناء يعني بهذه الصدقة وجبت اغناء للفقير عليه السلام اغنوهم فلم يكن بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف ليصير بواسطته اهلا للاغناء
اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق كالتمليك من غير المالك واعترض عليه بان المراد من الاغناء المذكور في الحديث ليس الاغناء
الشرعي بل المراد اغناؤه من المسئلة باعتبار كفاية يوم العيد اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرط الاهلية به واجيب عنه بانه ثبت بالدليل
ان المراد من الاغناء كفاية الفقير بقرينة قوله عليه السلام عن المسئلة فبقي الغنى المشروط في جانب المؤدي مطلقا فينصرف الى
ما هو المتعارف في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغناء في المؤدي ثبت ضرورة وجوب الاغناء فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغنى
الشرعي فكيف يثبت اشتراطه في المؤدي به فالاولى ان يقال انما اعتبر الغناء الشرعي لانها شرعت لاغناء الفقير عن السوال بامر
فلو كان الفقير المأمور بها صارت مشروعة لالجائه الى السوال وذلك لا يجوز وبيانه انه اذا ما تمكن به من اغناء الفقير عن المسئلة
وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا من المسئلة به متمكنا من الاغناء فلو اعتبر في الاغناء [illegible] لعاد الامر على موضوعه
بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى المسئلة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى المسئلة اولى من دفع حاجة الغير ولهذا
شرط الشافعي رحمه الله ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من قوته وقوت من يقوته يوم الفطر وليلته الا ان
عندنا ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق الاغناء ثم شنع
ما ذكر ان الاغناء شرط الاهلية لا لليسر بقوله الا يرى انه اي هذا الواجب وصدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي
يتبذل وتستعمل في اللبس او بثياب الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
وجبت عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من المال يحصل اصل التمكن والغناء دون اليسر لان حصوله متعلق بالمال النامي ليكون
الاداء من الفضل وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول لتحقق النماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر
ويلزمه بسبب راس الحر والمدبر وام الولد والعبد المديون فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء
الواجب وانما يمنع الدين من وجوب هذه الصدقة لانه يعدم الغناء لانها وجبت بصفة اليسر والغناء من شرط الاهلية فيمتنع الوجوب
لعدمه لا محالة ولهذا لا يمنع الدين العبد من سببيته للوجوب اذا ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية لان الغناء بهذا العبد
ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول الغناء بمال آخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة حيث يمنع وجوب الزكوة لان

الشرط في الزكوة الغناء بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب وان كان غنيا بمال آخر ودين العبد يعدم الغناء به فيمنع وجوب الزكوة والله اعلم
فصل في صفة الحسن للمامور به اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند من جعله شرعيا
هو موافقة الغرض والقبح مخالفة ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود والقبح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق الحسن
والقبح وكونهما عقليين او شرعيين كلام طويل لنا وللاشعرية ليس هذا موضع تقريره ثم ان حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات
اللغة لان صيغة الامر تتحقق في القبيح كالكفر والسفه والعبث كما تتحقق في الحسن الا يرى ان السلطان الجائر اذا امر انسانا باتلاف مال انسان
او نفسه بغير الحق كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المامور ولم يأت بما امره يقال خالف امر السلطان الا ان الامر لما كان طلب المامور به باكد
الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر منه كون المامور به حسنا لانه لا يليق بالحكمة
طلب ما هو قبيح باكد الوجوه وقال الله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء والمنكر فدل الامر منه على كون المامور به
حسنا والعقل آلة يعرف بها الحسن لا انه موجب له بنفسه اذ لو كان حسن المامور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي لا يرد عليه
التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان فثبت ان حسن المشروعات من قضية الشرع والعقل يدرك الحسن في بعضها في ذاته
وفي بعضها في غيرها فان قيل الفعل عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا
الفعل قبل الوجود يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم لا يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود مع
الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد فهذه مثلا
راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه كما انه يوصف بانه
حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله تعالى لا لانه محدث قام به لان ذلك الحدوث محدث فيحتاج الى حدوث آخر فيؤدي الى القول
بمعان لا نهاية لها وانه باطل ولان هذه صفات اضافية واعتبارية والصفات الاضافية ليست بمعان قائمة بالذات ويكون الذات
موصوفة بها على الحقيقة وانما يقتضي وجودها ملاقاة بين الصفة والموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ فالذات
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا وان لم تكن الابوة والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم يوصف المعدوم بهذه
الصفات على الطريق الاول والثاني مجازا لان صفات الذات لا تتصور قبل الذات وكذلك الاحداث لا يتعلق بالمعدوم الا حالة
الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة كوصف المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان **قوله** المامور به نوعان حسن
لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في وضعه كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال
للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه اي المتصف بالحسن بحسن ثبت في ذاته وحسن لمعنى في غيره اي المتصف
بالحسن لحسن ثبت في غيره والقسم الاول منقسم على قسمين ما كان المعنى لا لهذا اي المعنى الذي اتصف به المامور بالحسن في وضعه
من غير نظر الى واسطة كالصلوة فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم قدم الافعال في الذكر على الاقوال لان مبنى الصلوة
على الافعال الا ترى انها تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب في عكسه ثم قيام العبد بين يدي الرب واضعا اليمين
على الشمال صار فا طرفه الى الارض تعظيم له في نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة في التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية في التعظيم بوضع
اشرف اعضائه على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القرآن والتسبيحات وسائر اذكار الصلوة تدل على نهاية

التعظيم والمبالغة في التنزيه والتقديس وبذل المجهود في اظهار العبودية والمسكنة لخالقه فثبت ان افعال الصلوة واذكارها جميعا موضوعة للتعظيم وتعظيم الله تعالى حسن في نفسه لانه من باب الشكر وشكر المنعم واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو اعلى درجة من الصلوة لان حسنه لا يحتمل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا على ذكر الصلوة فانه لما ذكر ان حسن الصلوة لعينها عرف ان الايمان بهذا الوصف اولى **قوله** الا ان يكون في غير حينه او حال الصلوة كلها راجعة الى التعظيم الا ان يكون التعظيم في غير وقته كالصلوة في الاوقات المكروهة وكاداء الفرض قبل الوقت او غير حالة كالصلوة في حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرطه وهو الطهارة وكذا حكم سائر الشروط فيتصف بشيء يتبع بهذا العارض فيصيب حراما **قوله** واما الملتحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكوة والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير الفقير واشتهاء النفس وشرف في المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت حسنا من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه وهو القسم الثاني من القسمين الاولين فالزكوة صارت حسنة بواسطة دفع حاجة الفقير لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب الحولي للفقير المسلم الذي ليس بهاشمي ولا مولاه ولا يتم هذا العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمان فصارت حسنة بهذه الواسطة لا بنفسها لان تمليك المال وتنقيصه في ذاته اضاعة وهي حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التي هي عدو الله وعدوك كما جاء في الخبر انه تعالى اوحى الى داؤد عليه السلام عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك ولهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل الحرب حتى سمي الجهاد الاكبر في قوله عليه السلام رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر فصار حسنا بهذه الواسطة لا انه حسن في ذاته لان تجويع النفس ومنع نعم الله عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها ليس بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفي زيارتها تعظيم صاحبها فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة اماكن معلومة يساويان في ذاتيهما سفر التجارة وزيارة البلاد غير ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد فان الفقير الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله تعالى وحاجته الى الكفاية ثابتة بخلق الله تعالى جل جلاله بدون اختياره قال الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اي افقر في قول والنفس ليست بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسئل عنه يوم القيامة ولا يقال لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لمخالفة هواها لئلا يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها كما ان التباعد وجب عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة على الاحراق غير مختارة فيها وكذا قتل الحية والعقرب وسائر الموذيات جائز وان كانت مجبولة على الايذاء غير جانية في ذلك احترازا عن الضرر والبيت ليس بمستحق للتعظيم بنفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه معظما وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبتت بخلق الله تعالى بلا اختيار للعبد كانت مضافة الى الله تعالى وسقط اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرط لها الاهلية الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة حتى لا فا

للشافعی رحمہ اللہ فی فصل الزکوٰۃ فان قیل الصلوٰۃ صارت قربۃ ہہنا بواسطۃ الکعبۃ ایضا فینبغی ان یکون من ہذا القسم کالحج قلنا انما ارد نا بالواسطۃ ہہنا ما یتوقف ثبوت الحسن للمامور بہ علیہ کما بینا ان حسن ہذہ العبادات یتوقف علے ہذہ الوسائط المذکورۃ حتی تشابہت باعتبار الحسن لغیرہ والصلوٰۃ تعظیم اللہ تعالی حسن فی ذاتہ من غیر توقف لہ علے جہۃ الکعبۃ فانہا قد کانت حسنۃ حین کانت القبلۃ بیت المقدس وجہۃ المشرق وقد تبقی حسنۃ عند فوات ہذہ الجہۃ حالۃ اشتباہ القبلۃ فلما لم یتوقف حسنہا علی الواسطۃ کانت من القسم الاول بخلاف تلک العبادات فانہا لا تکون حسنۃ بدون وسائطہا فکانت من القسم الثانی اشار الشیخ الامام العلامۃ مولانا بدر الملۃ والدین فی فوائد التقویم **قولہ** وحکم ہذین النوعین وہو ان الواجب متی ثبت لا یسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما یسقط بعینہ یعنی ای الحسن لمعنی فی عینہ والملتحق بہ واحد وہو ان الواجب متی ثبت لا یسقط الا بفعل الواجب ای بالاتیان بہ او باعتراض ما یسقط بعینہ ای مالہ اثر فی اسقاط نفسہ بلا واسطۃ مثلا الحیض والنفاس ونحوہما وہو احتراز عما وجب لغیرہ فانہ یسقط بسقوط ذلک الغیر ویبقی ببقائہ کالوضوء والسعی الی الجمعۃ واعترض علیہ بان المراد من الواجب ان کان ما ثبت فی الذمۃ بالسبب یصح قولہ باعتراض ما یسقط بعینہ لانہ قد یسقط بعد الوجوب بالعوارض الحادثۃ فی الوقت ولکن لا یستقیم ایرادہ فی ہذا الموضع انہ فی بیان حسن ما ثبت بالامر لا فی بیان حسن ما ثبت بالسبب وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وہو نفس الوجوب لا یتعلق بالخطاب وان کان المراد ما ثبت بالامر وہو وجوب الاداء لا یستقیم قولہ او باعتراض ما یسقطہ لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا یسقط بعارض واجیب عنہ بان المراد منہ ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت اضافۃ ما ثبت بہ الی الامر بواسطۃ کما صحت اضافۃ ما ثبت بالمقتضی الی المقتضی علے ما مر بیانہ **قولہ** والذی حسن لمعنی فی غیرہ نوعان

ای القسم الاول نوعان ما یحصل المعنی بعدہ بفعل مقصود کالوضوء والسعی الی الجمعۃ وما یحصل المعنی بفعل المامور بہ کالصلوٰۃ علے المیت والجہاد

واقامۃ الحدود فان ما فیہ من الحسن من قضاء حق المسلم وکبت اعداء اللہ تعالی والزجر عن المعاصی یحصل بنفس الفعل کالقسم الاول ما یحصل المعنی بعد الفعل مقصود الضمیر راجع الی ما یعنی بہ ان الغیر الذی شرع ہذا المامور بہ لاجلہ وثبت الحسن لہ بواسطۃ لا یحصل بعد حصول المامور بہ لا بفعل قصدی کالوضوء والسعی الی الجمعۃ فان الوضوء فی نفسہ لیس بحسن لانہ تبرد وتطہر فی نفسہ ولیس فی ذلک حسن وانما حسن للتوصل بہ الی اداء الصلوٰۃ فکان حسنا لغیرہ وکذا السعی لیس بحسن فی نفسہ اذ ہو مشی ونقل اقدام ولیس فی ذاتہ حسن وانما حسن وصار مامورا بہ لاقامۃ الجمعۃ اذ بہ یتوصل الی ادائہا فکان حسنا لمعنی فی غیرہ ایضا ثم الصلوٰۃ لا یتادی بالوضوء بحال والجمعۃ لا یتادی بالسعی بوجہ بل بفعل مقصود بعد حصول کل واحد منہما فکان ہذا القسم وہو القسم الثالث کالملاقی کونہ حسنا لغیرہ کالقسم الاول فی کونہ حسنا لعینہ والنوع الثانی من القسم وہو رابع الاقسام ما حسن لمعنی فی غیرہ ولکن ذلک الغیر یتادی بالمامور بہ من غیر حاجۃ الی فعل مقصود لہ کالصلوٰۃ علی المیت والجہاد واقامۃ الحدود فان صلوٰۃ الجنازۃ لیست بحسنۃ فی ذاتہا اذ ہی بدون المیت عبث کذا ذکر القاضی الامام ابو زید رحمہ اللہ وانما صارت حسنۃ بواسطۃ اسلام المیت الا تری ان المیت لو لم یکن مسلما کانت الصلوٰۃ علیہ قبیحۃ منہیا عنہا قال اللہ تعالے ولا تصل علی احد منہم مات ابدا الآیۃ فیثبت انہا حسنت لمعنی فی غیرہا وہو قضاء حق المیت المسلم وکذا الجہاد لیس بحسن فی وضعہ لانہ تعذیب عباد اللہ وتخریب بلادہ ولیس فی ذلک حسن کیف وقد قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم الآدمی بنیان الرب ملعون من ہدم بنیان الرب وانما صار حسنا بواسطۃ کفر الکافر فانہ لما صار عدو اللہ وللمسلمین وقصد الی محاربتہم شرع الجہاد اعداما للکفرۃ وقہرا لہم واعزازا للدین الحق فکان حسنا لغیرہ وکذا اقامۃ الحدود لیست بحسنۃ فی نفسہا فانہا تعذیب

العباد وایذاء المسلم کالجهاد ولکنها صارت حسنة بواسطة الزجر عن المعاصی المفضیة الی الفساد وبادیتها الی صیانة
النفس والمال والعرض والنسب فکانت حسنة لغیرها لکن المعنی الذی شرع المامور به لاجله فی هذا القسم یحصل بنفس الاتیان
بالمامور به فان قضاء حق المیت واعلاء الدین لتهیة اعدائه والزجر عن المعاصی یحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود
من غیر توقف علی فعل اخر فکان هذا القسم فی کونه حسنا لغیره دون القسم الثالث لشبهه بالحسن لعینه من وجه فکان فی
مقابلة القسم الثانی فانه حسن لعینه شبیه بالحسن لغیره وهذا القسم حسن لغیره شبیه بالحسن لعینه وانما اعتبرت الوسائط وهی اسلام
المیت وکفر الکافر وارتکاب النهی عنه بالجهاد دون الصوم ونظائره لانها وان کانت بتقدیر الله تعالی ومشیته فهی ثبتت
باختیار العبد ومشیته من طواعیته فوجب اعتبارها واذا اعتبرت کانت العبادة حسنة لمعنی فی غیرها لان العبادة تتم بالعبد
للرب عزت قدرته فیکون الواسطة المضافة الی غیر الله تعالی غیر فعل العباد صورة ومعنی بخلاف تلک الوسائط فانها
ثمت بصنع الله لا صنع للعبد فیها فسقط اعتبارها فبقیت العبادة حسنة من العبد للرب بلا واسطة قوله وحکم هذین النوعین
واحد ایضا کما ان حکم النوعین الاولین واحد وهو بقاء الواجب لوجوب الغیر وسقوطه بسقوط الغیر واحد ایضا
کما ان حکم النوعین الاولین واحد وهو بقاء الوجوب لوجوب الغیر وسقوطه بسقوط الغیر حتی لو سقطت
الصلوة بحیض او نفاس او غیرهما سقط وجوب الوضوء وکذا حکم السعی حتی لو نقل من الجامع مکرها بعد السعی
قبل اداء الجمعة ثم خلی عنه کان السعی واجبا عليه ولو حمل مکرها الی الجامع او کان معتکفا فیه فصلی الجمعة سقط اعتبار السعی
ولا یتمکن لعدمه نقصان فیما هو المقصود وان سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعی وکذا حق المیت متی سقط
بعارض مضاف الی اختیاره من بغی او قطع طریق سقطت الصلوة علیه وکذا اذا قام به الولی سقط عن الباقین لحصول
المقصود وکذا اذا لم تنکسر شوکة الکفار بالقتال مرة لم یسقط الفرض ووجب القتال ثانیا ولو تصور اسلام الخلق عن
آخرهم یسقط فرض القتال وان کان ذلک خلافا للخبر فان النبی علیه السلام قال لن یبرح هذا الدین قائما تقاتل علیه
عصابة من المسلمین حتی تقوم الساعة

فصل فی النهی النهی فی اللغة المنع ومنه النهیة للعقل لانه مانع عن القبیح وفی اصطلاح اهل الاصول هو استدعاء ترک الفعل بالقول
ممن هو دونه وقیل هو قول القائل لغیره لا تفعل علی سبیل الاستعلاء وقیل هو اقتضاء کف عن فعل علی جهة الاستعلاء وهذه العبارات
بعضها قریب من بعض ویعلم ما فیها من الاحترازات مما ذکرنا فی حد الامر ثم صیغة النهی وان کانت مترددة بین التحریم کقوله تعالی ولا تقربوا
الزنی والکراهة کقوله تعالی وذروا البیع اذ معناه لا تبایعوا والتحقیر کقوله تعالی ولا تمدن عینیک الآیة وبیان العاقبة کقوله تعالی
ولا تحسبن الله غافلا عما یعمل الظالمون والاخبار کقوله تعالی الآن لا تعلی الی الغنی والیاس کقوله تعالی لا تعتذروا الیوم والارشاد کقوله تعالی
لا تسألوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم والشفقة کقوله صلی الله علیه وسلم لا تتخذوا الدواب کراسی فهی مجاز فی غیر التحریم والکراهة
بالاتفاق فاما الکلام فی انها حقیقة فی التحریم دون الکراهة او علی العکس او مشترکة بینهما الاشتراک اللفظی او المعنوی
او موقوف فعلی ما تقدم فی الامر من المذاهب والمختار کذا فی عامة نسخ الاصول ثم موجب النهی عند الجمهور وجوب
الانتهاء عن مباشرة المنهی عنه لانه ضد الامر فکما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه مع بقاء اختیار المخاطب یتحقق

بوجوب الائتمار فكذلك طلب الامتناع عن الفعل بآكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه
حراما وثبوت الحرمة فيما فان النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك هو ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من
حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء فحكم النهي من حيث انه امر بضده في التحقيق ووجوب الانتهاء حكم الامر الثابت بالنهي وكون الفعل
المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى النهي شرعا قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم لا ينهى عن الفعل الا لقبحه كما لا يامر
لشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر فكان القبح مقتضياته شرعا لا لغة فكذلك القسم المنهي عنه في صفة القبح اربعة اقسام
كما ان القسم المامور به في صفة الحسن كذلك **قوله** وهو اي النهي عنه في صفة القبح يقسم اقسام الامر في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا كالكفر والعبث وما
التحق به بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النهي فيهما بيان انه غير مشروع اصلا او
قبيح بمعنى في غيره وهو نوعان اي المامور به في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا اي كان قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد العقل قبل ورود الشرع
كالكفر والعبث وان قبح الكفر بالله عز وجل يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول بحيث لا يتغير ولهذا لا يتصور نسخ حرمة
الكفر كما لا يتصور نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه لما كان عبارة عن فعل خال عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف
قبحه بمجرد العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت بلا فائدة وقبحه لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في
مقابلة الايمان والصلوة وما التحق به لعينه بواسطة عدم الاهلية او المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان الصلوة
وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد لاداء الصلوة على حال طهارة عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث عبثا
لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون وكذا البيع وان كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال متقوم حال
العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله نحو ضرب الميت واكل
ما لا يتغذى به فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج والمضامين
ما تضمنه اصلاب الفحول جمع مضمون من ضمن الشيء بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا وكذا وكان مضمون كتابه كذا والملاقيح ما في البطون
من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من لقحت الدابة اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف الجر الا انهم
استعملوه محذوف الجار وصورته ان يقول بعت الولد الذي يحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادات العرب فنهى
النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النهي فيه اي فيما قبح لعينه اما وضعا او شرعا بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا
لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ثم ان كان المنهي عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر بقي النهي على حقيقته وهو
تصور المنهي عنه من الافعال المنهي مع تحقق القبح فيه وان كان من الافعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح صار النهي
فيه بمعنى النفي مجازا للمشابهة بينهما في اقتضاء كل واحد منهما عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم
من الاصل **قوله** وما جاوره المعنى جميعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي في حالة الحيض حكمه ان يكون صحيحا
مشروعا بعد النهي لهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت به احصان الواطي اي جميعا والضمير راجع الى اي نوع منه لمجاورة
المعنى الموجب للقبح من حيث انه ما جمعا ما من غير ان يصير ذلك المعنى صفة له داخلا في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت النداء
فان النهي في البيع وقت النداء متعلق بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة حقيقة فهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا

فی الطریق فانہ یمنع والاخلال بالسعی او جد بدون البیع بان مکث فی الطریق من غیر بیع وکذا النہی عن الصلوٰۃ فی الارض المغصوبۃ متعلق بشغل
الارض حقیقۃ وہو معنی مجاور قابل للانفکاک اذ الشغل یوجد بدون الصلوٰۃ والصلوٰۃ توجد بدون الشغل وکذا النہی عن الوطی حالۃ الحیض
متعلق باستعمال الاذی وہو معنی مجاور للوطی غیر متصل بہ وضعا فثبت ان النہی عن ہذہ الاشیاء راجع الی اعیانہا وحکمہ ای ہذا النوع انہ
یکون صحیحا شرعا بعد النہی بلا خلاف بین الفقہاء حتی انعقد البیع وقت النداء ووجب للمالک من غیر توقف علی القبض وتأدی الفرض بالصلوٰۃ
فی الارض المغصوبۃ لان القبح لما کان باعتبار معنی مجاور للمنہی عنہ غیر متصل بہ وضعا لم یوثر فی ازالۃ مشروعیتہ اصلا ولا وصفا فاوجب الکراہۃ دون الفساد
کالصائم اذا ترک الصلوٰۃ یکون مطیعا بالصوم عاصیا بترک الصلوٰۃ ولا یوثر ترک الصلوٰۃ فی افساد اصل الصوم ولا وصفہ لانہ مجاور للصوم
غیر متصل بہ وصفا فلا یفسدہ ولان حکم ہذا النوع ما ذکرنا وان النہی عن الوطی فی الحیض لمعنی مجاور قلنا ان وطئہا فی حالۃ الحیض یحللہا
للزوج الاول یعنی فیما اذا طلقہا ثلثا وتزوجت باٰخر لان حرمتہ لمعنی مجاور یقبل الانفکاک فلا یمنع عن احداث الحل کما لو ثبت حرمتہا بیمین
ویثبت بہ احصان الواطی یعنی اذا تزوج امرأۃ ووطئہا فی حالۃ الحیض یصیر محصنا بہذا الوطی کما لو وطئہا فی حالۃ الطہر حتی لو زنی بعد
ذلک کان حدہ الرجم دون الجلد لما ذکرنا ولا یبطل الحیض بہ احصان القذف حتی وجب الحد علی قاذفہ بعد ہذا الوطی کذا فی بعض الشروح
وہذا القسم فی مقابلۃ السعی والطہارۃ **قولہ** وما اتصل بہ المعنی وصفا کالبیع الفاسد وصوم یوم النحر ای النوع الثانی مما قبح لغیرہ ما اتصل بہ
المعنی الموجب للقبح بحیث صار صفۃ لہ ولم یتصور الانفکاک عنہ کالبیع الفاسد وصوم یوم النحر فان البیع الفاسد کبیع الربوا والبیع الربوا
کما لو باع العبد بشرط ان لا یخدم المولی علی خلاف ما یقتضی العقد والبیع بالخمر فقد وجد فیہ رکن البیع من اہلہ فی محلہ فلا یکون قبیحا باصلہ لکن
اتصل بہ ما اوجب قبحہ علی وجہ صار وصفا لہ ففی بیع الربوا ہو اشتراط الفضل الذی فاتت بہ المساواۃ المشروطۃ لجواز بیع الجنس بالجنس
وکذا الشرط المفسد وہو الذی لا یقتضیہ العقد وفیہ نفع لاحد المتعاقدین او للمعقود علیہ وہو من اہل الاستحقاق فی معنی الربوا لانہ عبارۃ
عن فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضۃ وہذا الشرط بہذہ الصفۃ فاخذ حکم الفضل والشرط اذا دخل فیہ صار من حقوقہ فکان کوصف
فباشتراطہ لا یختل رکن التصرف ولا محلہ ولا اہلیۃ العاقد فلا یزول اصل المشروعیۃ ولکن فات بہ شرط الجواز فصار فاسدا وفی البیع بالخمر
ہو الخلل الذی تمکن فی الثمن اذ الخمر لیست بمتقوم وہی مما وجب الاجتناب عنہ فلا یجوز تسلیمہا وتسلمہا والثمن فی البیع بمنزلۃ
الوصف فیفسد بہ البیع ولا یبطل وفی صوم یوم النحر المعنی الموجب للقبح وان کان غیر الصوم لکنہ اتصل بہ وصفا فان الصوم ہو الامساک عن
المفطرات الثلاث نہارا مع النیۃ وہو فی نفسہ حسن ولکنہ قبیح بمعنی اتصل بالوقت الذی ہو محل ادائہ وہو انہ یوم عید وضیافۃ والوقت
داخل فی تعریف الصوم وکان الخلل الصادر فیہ من قبل الوقت بمنزلۃ الوصف لانہ لا یتصور الانفکاک عنہ ولما صار المعنی الموجب للقبح فی ہذا القسم
بمنزلۃ الوصف کان اشد اتصالا بہ من القبح فی القسم الذی تقدمہ فاوجب فسادا فی المشروع کما اوجب ذلک القبح الکراہۃ فیما
تقدمہ لیکون الحکم ثابتا بقدر دلیلہ **قولہ** والنہی عن الافعال الحسیۃ یقع علی القسم الاول والنہی عن الافعال الشرعیۃ یقع
علی القسم الاخیر وقال الشافعی رح فی البابین انہ ینصرف الی القسم الاول الا بدلیل ویکون نسخا لما کان مشروعا لان النہی
فی اقتضاء القبح حقیقۃ کالامر فی اقتضاء الحسن فینصرف مطلقہ الی الکامل منہ کالامر ای النہی المطلق الخالی عن القرینۃ الدالۃ
علی ان المنہی عنہ قبیح لعینہ او لغیرہ عن الافعال الحسیۃ وہی التی تعرف حسا ولا یتوقف تحققہا علی الشرع کالزنا والقتل وشرب الخمر یقع
ای یحمل علی القسم الاول وہو القبیح لعینہ بلا خلاف لان الاصل ان یثبت القبح باقتضاء النہی فیما اضیف الیہ النہی لا فیما لم یضف الیہ فلا یترک

هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها لو وجدت فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام
الدليل على خلاف كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي
عنها لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه الاشياء والنهي اي المطلق كما ذكر اذا ورد عن الافعال الشرعية وهي التي يتوقف حصولها
وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون القبح فيه
لغيره متصلا به وصفا حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي رحمه الله انه اي النهي المطلق
الخالي عن قرينة ينصرف الى القسم الاول وهو الذي يكون قبحه لعينه في البابين اي النوعين وهما الافعال الحسية والشرعية حتى لم يبق
المنهي عنه مشروعا بعد النهي عنده اصلا حسيا كان او شرعيا الا بدليل الاستثناء يحتمل ان يكون راجعا الى المذهبين في الصورتين
اي النهي عن الفعل الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قربان الحائض وعن الفعل الشرعية يقع على القبيح لغيره يدل
على ابقاء المشروعية الا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث وعنده النهي عن الفعل الحسي او الشرعي يدل على القبح في عينه اي
عنده وانتفاء مشروعيته الا بدليل كالنهي عن طلاق الحائض والبيع وقت النداء ويحتمل ان يكون راجعا الى مذهبه وهو الاظهر لدلالة السوق عليه
الحاصل ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات والمعاملات يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي رحمة الله عليه
وهو الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا لا يدل على ذلك واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي
كالغزالي وابي بكر القفال الشافعي رحمه الله وهو قول عامة المتكلمين والقائلون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا الى
انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل عليهما ثم لا بد من تفسير الصحة والبطلان والفساد توضيحا لهذه
الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع وجب القضاء او لم يجب فصلوة من
ظن انه متطهر ولم يكن كذلك صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة
للقضاء وفي عقود المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتب ثمراته المطلوبة منه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في
العبادات عدم سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة للاحكام على مقابلة
الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح والباطل
وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على ما سياتي بيانه واعلم ان الصحة عندنا تطلق ايضا على مقابلة الفاسد كما تطلق على مقابلة الباطل
فاذا حكمنا على شيء بالصحة فمعناه بانه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه ليس بمشروع اصلا بخلاف الفاسد فانه مشروع باصله دون وصفه
فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه
فيه لا يجب عليه القضاء ولترتيب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى الثاني لانه ليس بمشروع بوصفه وان كان مشروعا باصله وتمسك الفريق الاول
بان الكلام اقسام كالخبر والاستخبار والامر والنهي ولكل واحد منها موجب اصلي لا ينفك عنه في اصل الوضع والعمل بحقيقة كل واحد واجب لانها
هي الاصل والنهي في اقتضاء القبح حقيقي كالامر في اقتضاء الحسن يعني حقيقة النهي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كما ان حقيقة
الامر شرعا ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور لما ذكرنا من ضرورة حكمة الامر والناهي الا ترى انه لو قيل نهي الشارع لا يقتضي القبح يكذب
القائل كما لو قيل امر الشارع لا يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من امارات الحقيقة ثم العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان حقيقته يقتضي حسن المامور

لعينه لا لغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النهي و هو ان يثبت قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره الا بدليل لان المطلق ينصرف الى الكامل و الناقص
موجود من وجه دون وجه و مع شبهة العدم لا تثبت حقيقة الوجود و الكمال في القبح ان يكون في عين المنهي عنه كما في جانب الحسن
فكان هذا هو الموجب الاصلي فوجب القول به و اذا ثبت ان حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه لذاته لا يتصور ان يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى
درجات المشروع ان يكون مباحا مطلق الاقدام عليه و القبيح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور ان يكون مشروعا فكان النهي عنه نسخا
لمشروعيته فلم يحتج الى بقاء تصوره بعد النسخ **قوله** و لا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ابتغى سببا او الحكم
مشروعا مع وقوع النهي عليه فاما ما هو جزاء شرع زاجرا فيحتمل حرمة سببه كالقصاص جواب عما يرد نقضا عليه اعني لا يلزم
على ما ذكرنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع المشروعية الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور عنه و قد انعقد بعد ما صار منهيا
سببا للكفارة التي هي عبادة و لم ينعدم بالنهي لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع بحكم مطلوب شرعا كالبيع للملك و
النكاح للحل انه بل يبقى سببا لذلك الحكم بعد النهي ام لا و الظهار ليس بتصرف موضوع بحكم مطلوب شرعا بل هو حرام فانه منكر من القول و زور
و الكفارة انما وجبت جزاء لتلك الجريمة و ثبوت معنى الخطر في السبب لا يخرج السبب من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في
القتل العمد فانه محظور ثم انه اوجب القصاص جزاء و ثبوت معنى الخطر فيه لم يخرجه من ان يكون صالحا للايجاب بل هو المؤثر في ايجاب الجزاء
فكذا الظهار و هو معنى قوله فيحتمل حرمة سببه اي يقتضيها و احتج من قال بانه لا يدل على الفساد و لا على الصحة بان النهي يدل على اقتضاء
الترك او التحريم فقط اما الفساد و الصحة فامران آخران يحتاجان الى دليل آخر و اللفظ غير موضوع للصحة و لا للفساد لغة و لا شرعا و لا
ضرورة اما لغة فظاهر و اما شرعا فلانه لم ينقل ذلك صريحا عن الشارع لا بالتواتر و لا بنقل الاحاد و اما ضرورة فلانه ليس من ضرورة المأمور
ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه ذلك و كذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الربوا و نهيتك عنه لكن ان فعلت وقع
سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت انه لا يدل على الصحة و لا على الفساد **قوله** و لنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد
و كسبهم فيعتمد التصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره فيثاب عليه و بين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه هذا هو الحكم الاصلي
في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على وجه يبطل به ما اوجبه اقتضاء بل يجب العمل بالاصل
في موضعه و العمل بالمقتضى بقدر الامكان و هو ان يجعل القبح وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فيصير فاسدا قال الفا
من الجوهر بيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر و النهي بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالائتمار بما امر و الانتهاء عما نهى باختياره نال
الجنة بفضله و من عصاه بترك الائتمار و الانتهاء باختياره استحق النار بعدله و الابتلاء بالنهي انما يتحقق اذا كان المنهي عنه متصور
الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف لوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقيق الفعل
مختارا فيكون عدم الفعل مضافا الى كسبه و اختياره هذا موجب حقيقة النهي و اما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا
كالتوجه الى بيت المقدس و حل الاخوات لم يبق مشروعا و صار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في نفسه لا يتعلق باختياره
و لهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ و نظيره ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه لان الامتناع بناء على تمام كسبه و لو امتنع عنه لانه
لا يجد ما لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمه ثم النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر فان امكن الجمع بينهما
وجب العمل به و الا وجب الترجيح ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن

فيما يجمع منهما لانه لا يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان يترجح جانب القبح كما هو مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور
اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلانه متعدي لازمه وانتهى يقال نهيته فانتهى
كما يقال امرته فائتمر واما عرفا فلانه يستقبح ان يقال للاعمى لا تبصر واما شرعا فلما قلنا ان تحقق الابتلاء به والقبح ليس كذلك بل هو من
مقتضياته الشرعية فكان اعتبار الموجب الاصلي الذي لا وجد لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا اقتضاء
وثانيها انه قد امكن اعتبار جانب القبح مع اعتبار جانب التصور ايضا بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من وجه ومع اعتبار
جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يؤدي الى ابطال حقيقة النهي لانه
حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطال المقتضي ابطال المقتضى ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا على
موضوعه بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى ثم انك قد علمت ان المراد
من امر الشارع ونهيه وجوب الايتمار ووجوب الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى محال عند اهل الحق فكان معنى
قوله يراد به عدم الفعل للطلب به عدم الفعل او يراد به عدم الفعل في وصفه من غير نظر الى انه صادر من الشارع وقيل معناه يراد به عدم
الفعل في حق من علم الله تعالى منه الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي وجوب الانتهاء لا حصوله ومن
الامر وجوب الايتمار لا وجود المامور به والاول هو الوجه فيعتمد التصور الضمير المستكن للنهي اي يتوقف صحته على صحة تصور المنهي عنه بان
يكف عنه اي يمتنع عن المنهي عنه هو الحكم الاصلي في النهي اي كون العدم مضافا الى اختيار العبد هو الموجب الاصلي او كون المنهي عنه
متصور الوجود هو الحكم حقيقة الاصلي فيه فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم اي ثابت بالنهي للمنهي عنه لانه قائم تحقيقا النهي لانه منع من
القبيح وذلك حسن يثبت مقتضى به اي يثبت القبح مقتضى النهي تحقيقا لحكمه اي لاجل تحقيق الحكم النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز تحقيقه
اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به اي بالقبح ما اوجب القبح اي اثبته واقتضاه وهو النهي لما قلنا انه يصير عائدا على
موضوعه بالنقض لان المقتضي حينئذ يصير دليلا على فساد المقتضى بعد ما كان دليلا على صحته بل يجب العمل اضراب عن قوله فلا يجوز تحقيقه
اي يجب العمل بالاصل وهو النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بالقاء مشروعيته ليبقى النهي على حقيقته ويجب العمل بالمقتضى وهو
القبح بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي يجعل القبح راجعا الى وصف المنهي عنه لا الى ذاته فيصير اي المشروع المنهي عنه
مشروعا باصله اي في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح به فيصير فاسدا لفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجواهر معرب گوهر
والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال لؤلؤة فاسدة اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله وتغير وصفه بان نتن اللحم اي نتن اللحم فكذا التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع
بوصفه وفي بعض الشروح الفاسد من الجواهر ما بقي منتفعا باصله بعد ان قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى منتفعا
اصلا يقال للحم اذا انتن ولكنه يبقى صالحا للغذاء لحم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى له صلاحية الغذاء يقال لحم باطل وذكر ابو المظفر
السمعاني في القواطع في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد وباطلاق الشرع
فبالنهي انتفى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا فاما تصور الفعل من العبد فعلى حالة فيصح النهي بناء عليه يبينه ان العبد دون
بالصوم مامور به وليس في وسعه الا النية والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة فمفوض الى الشرع لا الى

العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما بالزوال اذن الشارع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال اطلاق الشرع
وكان صوما نظرا الى فعل العبد واذا بقي تصور الفعل من العبد مع النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا مستحقا للعقاب لارتكابه
المنهي عنه واتيانه بما في وسعه وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا هذا القدر الذي وجد منه قال وهذا
لان الصحة والفساد وصفان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل باختياره فان وقع على وفق امر الشرع
صح والا فلا يقال ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا وصورة لانه لما لم يوافق امر الشرع لم يثبت له الحقيقة
الشرعية قلت وحاصله يؤول الى ان النهي راجع الى الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عندنا انا لا نسلم ان فعل العبد بدون
اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان
الامساك في الليل لا يسمى صوما وان وجدت النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة
والنهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته عند الامكان وعدم المانع يوضحه ان الصوم انما صار صوما بصورته ومعناه وكذا البيع ومعنى الصوم
كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للتملك شرعا فاذا لم يوجد المعنى لم يبق للصورة عبرة فلا يسمى صوما وبيعا الا مجازا
كتسمية صورة الاسد اسدا وما ذكر بعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان تصور الفعل قبل النهي كان لصحة النهي فلا حاجة الى بقائه شرعا عن
بعد ذلك فاسد لان النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر للايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل
ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقائه مشروعا **قوله** ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات ومحافظة لحدودها اشارة الى الجواب عما يقال ان ما ذكرتم من بقاء المشروع
بصفة الفساد انما يصح في الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما الافعال الشرعية فلا تقبل وصف الفساد مع بقاء شرعيتها
للتنافي بين المشروعية والقبح فان المشروعية تقتضي البقاء والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان المشروعات
تقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال المشروع يحتمل الفساد بالنهي اي يقبله مع بقاء مشروعيته كالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج لو
جامع قبل الوقوف بعرفة فسد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل ولكن
بقي احرامه حتى وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور في هذا الاحرام وكذا لو احرم مجامعا لاهله
ينعقد احرامه بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته كون المنهي عنه
مشروعا على هذا الوجه اي مع صفة الفساد ووجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان يبقى المنهي عنه
مشروعا مع صفة الفساد رعاية لمنازل المشروعات وهي ان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزلة والتبع وهو المقتضى
في منزلة بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل ومحافظة لحدودها وهي ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا ان يجعل كلاهما في
المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله **قوله** وعلى هذا الاصل قلنا ان البيع بالخمر
مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فيصلح ثمنا من وجه دون وجه فصار فاسدا
لا باطلا وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الى آخره اعلم
ان البيع مبناه على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه المبيع دون الثمن ولهذا يضاف العقد الى المبيع

ويشترط القدرة عليه دون القدرة على الثمن وينفسخ العقد بهلاك المبيع دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعية البيع الوصول الى ما يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى طعام او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالظفر على مقصوده فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان نفع الا من حيث انها وسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في البيعات وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف فاذا باع عبدا معينا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة وهي بهذه المثابة لانه الطباع تميل اليها وكذا تمول الخمر للتخليل امر معتاد مشروع ولانها كانت مالا متقوما قبل التحريم وثبت بالنص حرمة التناول ونجاسة العين وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن النجس والسرقين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم تصلح من حيث انها ليست بمتقومة فلا تمنع اصل انعقاد العقد لان ما هو ركن العقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل مضافا الى المحل وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل وانما الخلل في التبع الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان العقد فاسدا لا باطلا وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل وان دل دخول الباء على العبد على انه هو الثمن لانها يدخل في الاتباع والوسائل وان الخمر هي المبيعة وذلك يقتضي بطلان البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان هذا بيع مقايضة اي بيع عرض بعرض فكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فلذلك ينعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن المالك ولا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها بالدراهم لان الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة وهي لا يصلح لذلك لعدم تقومها فان محل البيع مال متقوم مملوك مقدور التسليم ولذلك لا ينعقد البيع اصلا وبخلاف البيع بالميتة والدم حيث يبطل لانه ليس بمال في الحال ولا في المآل ولا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا ثمن فبطل لعدم ركنه وهو مبادلة المال بالمال **قوله** وكذلك بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة مال بمال في احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض اي بالفضل لفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اذ الشرط الفاسد ما لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد نفس الفضل فمن قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد اي بيع هو الربوا وفي قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا المراد منه الفضل اي الشرط الفاسد في افساد البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدراهم الزائد لان الشرط الفاسد ملحق بالفضل في معنى الدراهم الزائد من حيث انه فضل مستحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم النهي في المسئلتين وهو قوله تعالى وحرم الربوا وقوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث وما روي انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ورد المعنى في غير البيع وهو الفضل الخالي عن العوض والشرط الفاسد فلا ينعدم به اصل المشروع لانه ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يختل شيء منها بالدراهم الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقدين فكانا غير

لكن تثبت به صفة الفساد والحرية وملك اليمين يحتمل ذلك فان صيد الحرم مملوك للمالك وكذا الخمر وجلد الميتة وحرم الانتفاع
بها فلما كانت الحرية لا تنافي ملك اليمين لا تنافي سببه فكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى في غيره الا ان الفضل
او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم وغير لازم لمكان شرط
الخيار وبيع حال ونساء لمكان الاجل ولما ورد النهي لمعنى في وصفه لا اصله رفع وصف البيع لا اصله ووصف المشروع انه بيع حلال
جائز فارتفع الوصف وصار حراما فاسدا وبقي الاصل موجبا للملك ولما بقي اصله موجبا للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت
الملك على القبض الا ان السبب لما ضعف بصفة الفساد لم ينتهض سببا للملك الا بان يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فلم يثبت
الملك قبل القبض لقصور السبب كذا في الاسرار **قوله** وكذا الصوم يوم النحر مشروع باصله وهو الامساك لله تعالى في وقته غير
مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت ولا خلل فيه والنهي يتعلق
بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا اي ومثل البيع بالخمر وبيع الربا صوم يوم النحر مشروع باصله الى آخر صوم يوم النحر والفطر
وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح النذر به وهو استحسان وعند زفر والشافعي رحمهما الله غير مشروع حتى لا يصح النذر به
وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه لان الصوم المشروع اسم لامساك هو قربة وامساك هذه الايام منهي عنه
فيكون معصية فلا يكون مشروعا الا ترى انه لا يصح اداء شئ من الواجبات ولو بقي مشروعا بعد النهي لصح كالصلوة في الارض المغصوبة
فعرفنا ان عدم الجواز لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعيته واذا ثبت ذلك لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية
الله تعالى ونحن نقول الصوم في هذه الايام مشروع باصله لان في الصوم حصول التقوى لمباشره اولا مشروع
ادل على التقوى منه واليه الاشارة في قوله تعالى لعلكم تتقون اياما معدودات وفيه معرفة قدر النعم ما عليه الفقراء
من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه اطفاء حرارة الشهوة الخداعة المنبية للعواقب وردع جماح النفس الامارة
بالسوء والانقياد بالطاعة لمولها الى غير ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين وقت لتعذر صوم الوصال
والليالي اعدت للسكون والراحة فتعين النهار لانه هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة ليكون على خلاف العادة
ولتحقق الحكم التي ذكرناها ثم في هذه المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه فكان الشرط الوارد في جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة
واردا في جعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب تحققها في تلك فهذا معنى قوله مشروع باصله وهو اي اصل الصوم الامساك لله تعالى في وقته والامر
بدلالة العقل والشرع ان مثل هذا المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان النهي لغيره لا محالة الا ان ذلك الغير قام به
وصار كالوصف له بحيث لا يتصور وجود ذلك الغير الا به فصار قبيحا غير مشروع بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض
عن الضيافة الموضوعة بلحوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به فان الامساك
حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض بالاجماع والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض وكفى بثبوت
المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما بدون الآخر ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد به
لانه معيار له ولا تصور للصوم بدونه ولا خلل فيه اي في الوقت لنفسه فلا يجوز ان يتعلق النهي بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا
والنهي متعلق بوصفه اي يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم ضيافة والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه

ليقوم به فاوجب فساد الصوم وبقي اصل الصوم مشروعا **قوله** لهذا يصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة وانما وصف
المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي ولان صوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا لانه اي هذا النذر
نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات في هذا اليوم بذاته قربة لما بينا وهو جواب عن قولهم الصوم في هذه الايام
معصية فلا يصح النذر به وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا اي الوصف الذي هو معصية وهو الاعراض
عن الضيافة متصل بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا بذكر الصوم لانه ليس باعراض ولم يوجد منه الا
ذكر الصوم الذي هو بذاته قربة وهو قوله لله علي ان اصوم يوم النحر او اصوم غدا وغدا يوم النحر فلا يمنع صحة النذر ولهذا افتي
له في ظاهر الرواية بالافطار في هذا اليوم ثم القضاء في وقت آخر ليحصل له العبادة على الخلوص ويتخلص عن المعصية
ولو صام في هذه الايام خرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه كمن نذر ان يعتق هذه الرقبة وهي عمياء خرج عن نذره باعتاقها لانه
ما التزم بنذره الا بهذا القدر ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب عليه القضاء في ظاهر الرواية خلافا لابي يوسف رحمه الله
فيما روى عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل الصوم صار بالشروع مرتكبا للمنهي عنه وهو ترك
الاجابة فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب
الشرع قال له اقطع الاجل حقي فلا يجب على القاطع شيء كمن امر غيره باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شيء لحصول الاتلاف
بامره كذا هنا **قوله** ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما

جاءت به السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة

فقيل لا يتادى بها الكامل اي الصلوة في الاوقات الثلثة المكروهة مشروعة باصلها لان النهي يقتضي المشروعية
ولا قبح في اركانها من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فتكون حسنة في نفسها كما في سائر
الاوقات ولا في شروطها من الطهارة وستر العورة وغيرهما لتحققها بصفة الكمال حسب تحققها في غيرها من الاوقات
فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهي كما كانت قبله ووقت طلوع الشمس ودلوكها اي زوالها او غروبها يقال دلكت الشمس اي
زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاء في حديث
الصنابحي ان النبي عليه السلام نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها تطلع بين قرني الشيطان
وان الشيطان يزينها في عين من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا كانت عند قيام الظهيرة قارنها
فاذا مالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا في هذه الاوقات وهذا معنى نسبة الوقت الى
الشيطان وقرنا الشيطان ناحيتا راسه قيل انه يقابل الشمس وقت طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل تسلط اي انه يتسلط في هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم على عبادتها
فكانت هذه الاوقات في حق الصلوة فيها مثل يوم النحر في حق الصوم فكان ينبغي ان تقع الصلوة فيها صحيحة باصلها فاسدة
بوصفها كالصوم في يوم النحر اذ النهي في الصورتين لمعنى في الوقت فاشار الشيخ رحمه الله تعالى عليه الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اي لكن الصلوة لا توجد بالوقت لان الوقت ظرف الصلوة فلا تاثير للظرف في ايجاد المظروف بل هي توجد

بافعال معلومة فلا يكون فساده موثرا فيها لانه مجاور بمنزلة الصلوة فى الارض المغصوبة بخلاف الصوم لانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما مر قوله وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الظرف لما لم يؤثر فى المظروف لانه مجاور كان ينبغى ان لا يؤثر فى نقصانها ايضا حتى يتادى به الكامل كما لا يؤثر فساد الظرف المكان فيه مثل الصلوة فى الارض المغصوبة حيث يتادى به الكامل مع ان النهى فيها لفساد الظرف فقال الوقت وان كان ظرفا لكنه سبب للصلوة ففساده يؤثر فى المسبب لا محالة لانه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر فى النقصان لا فى الفساد بخلاف الصلوة فى الارض المغصوبة فان المكان فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يؤثر فى الفساد ولا فى النقصان بل يوجب كراهة وهى لا تمنع اداء الواجب فى قوله وهو سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض ولا يستقيم الكلام كما ينافى النفل لا فى الفرض لا يستقيم حمل قوله وهو سببها على وقت العصر خاصة لان قوله لا يتادى بها الكامل يضمن بالشروع باباه وقيل فى معنى سببية الوقت ان ادراك كل زمان والبقاء اليه نعمة فيستدعى شكرا فكان ينبغى ان يجب عليه الاشتغال بالخدمة فى كل الازمنة شكرا الا ان الله تعالى رخص بالايجاب فى بعض الازمنة دون البعض فاذا اندر او شرع فقد اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل لا يتادى بها اى بالصلوة فى هذه الاوقات الكامل وهو ما وجب فى غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص فان قيل لا يمنع النقصان عن الجواز كما لا تمنع الكراهة عنه بدليل ان من ترك الفاتحة او بعض الواجبات فى اداء الصلوة او فى قضائها يخرج عن العهدة وان تمكن فيها النقصان حتى وجب جبره بالسجود ان كان ساهيا واذ كان كذلك وجب ان يتادى به الكامل لما يتادى بالصلوة فى الارض المغصوبة قلنا النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها النقصان لفوات الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت فى الصلوة داخل تحت الامر بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى فى الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر ففواتها لا يؤثر فى المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان فى الرقبة لان المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا باخبار الاحاد التى لا يزاد بها على الكتاب وتوجب العمل لا العلم ولهذا قلنا يجبر بالسجود فلا يظهر فى حق المامور به وكذا المكان فى الصلوة لم يدخل تحت الامر فينقص المامور به بنقصانه **قوله** ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت ويعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا او لا يضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه القضاء وينبغى ان تقضيها فى وقت محل فيه الصلوة فان قضاها فى وقت اخر مكروه اجزأ وقد اساء لانه لو اتمها فى ذلك الوقت اجزأه فكذا اذا قضاها فى وقت مثل ذلك الوقت وقال زفر رحمه الله عليه وهو رواية عن ابى حنيفة رحمه الله لا يضمن بالشروع لانها منهى عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان كالصوم المنهى عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر فى افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة فوجب صيانتها عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا فيؤثر فساده فى فساده ويعرف به اى يعرف مقدار الصوم بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه ويقرأ بالتشديد ايضا اى يعرف الصوم بالوقت يعنى الوقت داخل فى ماهيته حتى قيل هو الامساك عن المفطرات الثلاث نهارا فازداد الاثر اى اثر فساد الوقت فى الصوم فصار الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع بعينه ان الاداء فى الصلوة يكفيه بذلك الشروع لا يعقبه الكراهة بان يصبر حتى تبيض الشمس فلهذا الزمه وفى الصوم لا يمكنه الاداء بعد الشروع بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق ان ما تركب من اجزاء متفقة كان للبعض اسم الكل كالماء واللبن والتمر ونحوها وما تركب من اجزاء مختلفة لا يكون

للبعض منه اسم الكل كالسكنجبين المركب من السكر والماء والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان اكل لا يسمى سكنجبينا والصوم
من القسم الاول لتركبه من امساكات متوالية فبالشروع فيه يصير صائما مرتكبا للنهي عنه فوجب عليه الامتناع فلا يلزم القضاء
بالافساد والصلوة من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع لا يكون مصليا ولا يصير مرتكبا للنهي عنه
واذا كان كذلك انعقدت عبادة محضة فوجب صيانتها قبل صيرورته مرتكبا المنهي عنه بالتقييد بالسجدة فلذلك وجب عليه القضاء
اذا افسد بالافساد الحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه بطريق
الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتادى به الكامل والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها اقل بالنسبة الى
الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض المغصوبة فلذلك لا يتادى به الكامل ويضمن بالشروع واما الصلوة في الارض المغصوبة فالقبح
فيهما اقل من القسمين الاولين فلذلك ثبت فيها الكراهة ولم يورث الفساد ولا النقصان لان القبح فيهما على طريق المجاورة المجردة كذا في
بعض الشروح **قوله** ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه منفي بقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا ولان النكاح شرع للملك ضروري
لا ينفصل عن الحل والتحريم يضاده بخلاف البيع لانه شرع لملك اليمين والحل فيه تابع الا ترى انه شرع في موضع الحرمة و
فيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة المجوسية والعبيد والبهائم ولا يقال في الغصب بانه ثبت الملك مقصودا به بل ثبت شرطا لحكم شرعي
وهو الضمان لانه شرع جبرا فيعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له فصار حسنا بحسنه اي لا يلزم على الاصل المذكور وهو ان النهي عن المشروع
يقتضي بقاء مشروعيته النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه منهي عنه بدليل تحقق حكم النهي فيه وهو الحرمة وبدليل انه لو حمل قوله عليه السلام
لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف في كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عندنا وبقاء عندنا جميعا فوجب حمله على النهي
كما حمل قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم ذلك بل نقول هو منفي فكان ذلك اخبارا عن عدمه
كقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بالطهارة وكقوله لا رهبانية في الاسلام وذلك لا يوجب بقاء المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق
الخبر وما ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام في النكاح الشرعي وهو منتف اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة
والمهر فيه فللشبهة وهي وجود صورة العقد في محله لا الانعقاد اصل العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة على ما عرف ولان النكاح شرع للملك
ضروري يعني ولو كانت صيغته نفيا لا يمكن العمل بحقيقتها والقول ببقاء المشروعية ولو وجب صرفها الى النفي ايضا لان النهي
انما يوجب بقاء المشروعية فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع
لملك ضروري لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه استيلاء على حرة مثله في الشرف والكرامة واستخدام
لها حكما من غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة وفيه
من الفساد ما لا يخفى فشرع النكاح سببا للملك ليظهر اثره الاستمتاع ولهذا سمي ذلك الملك حلا في نفسه ولهذا لا يظهر
اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع طرفها او اجرت نفسها او وطئت
بشبهة كان الارش والاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلي في النكاح الحل وموجب النهي الحرمة لا يمكن
الجمع بين موجبيهما لتضادهما لان الحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورته عدمه خروج السبب من ان
يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية تراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة المشروعية صيرورته لغوا فيه

لمعنى النفي والنسخ بخلاف البيع حيث امكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهي لان البيع شرع لملك اليمين والتحريم لا
ينافيه فامكن الجمع بينهما لان التحريم ينافي الحل دون الملك والحل في ملك اليمين تابع لانه ليس بموضوع للحل لا محالة فبفوات
التبع عند وجود ضده لا يلزم فوات الاصل الا ترى انه اي البيع او ملك اليمين شرع في موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل
الحل اصلا كالعبيد والبهائم والاخت من الرضاع ولو كان الحل مقصودا بملك اليمين كما هو المقصود بملك النكاح لم يشرع اي البيع
او الملك في هذه الصور لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع حرمة الاستمتاع في حالة الاحرام والاعتكاف
والحيض وكذا بقاؤه مع الظهار الموجب للحرمة لانه انما انعقد وبقي في هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها تزول لا محالة
فالاحرام ينتهي بعقده والحيض ينتهي بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امراة وهناك مانع لا يمكنه الوصول
اليها حسا الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح لان اثره يظهر بعد رفع المانع واما فيما نحن فيه فالحرمة ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر
النكاح بعد انتهائها فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا ثم ما ذكره جواب عما يرد نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن التصرفات
الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه اشار الى الجواب عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال الحسية يوجب
انتفاء المشروعية اصلا ومما يرد نقضا عليه مسالة الغصب فانه فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم
بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا بعد النهي سببا للملك المغصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه بقوله تعالى ولا تقربوا
الزنا وقد قلتم بمشروعيته بعد النهي حيث جعلتموه سببا لحرمة المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا تناقض ظاهر
فقال نحن لا نقول في الغصب بانه يثبت الملك مقصودا به كما يثبت بالبيع والهبة وكما يثبت الحل بالنكاح بل يثبت الملك شرطا
لكذا وبيانه ان الضمان الواجب بالغصب بدل العين عندنا لا بدل اليد كما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى لان الضمان انما يجب
بمقابلة ما هو المقصود والمقصود لصاحب الدراهم مثلا عين الدراهم لا الاستيلاء كيسه ويده وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق
حتى لو غصبت جماعة عينا وهلكت في ايديهم تجب عليهم قيمة واحدة لحصول الجبر بها فالجبر يستدعي الفوات لا محالة لان الفائت هو الذي
يجبر دون القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة العين عدم ملكه في العين لتكون جبرا لما فات ولئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
واحد وليتحقق المماثلة التي هي شرط ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محالة عند
وقوع الحاجة الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عني على الف درهم فانه يقدم التمليك على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا
في المحل لان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا وتبين لما ذكرنا انما ثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع به وهو القضاء
بالقيمة جبر الحق في الفائت ثم انعدام الملك في العين لما كان من شرط هذا الشرع ثبت به فيكون حسنا لحسنه ومع الامر بايجاب البدل و
ان لم يثبت شرطه بعد وهو عدم ملك الاصل اذ كان الشرط مما ثبت بالايتمار به مقتضى كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه انما
يثبت مقتضى الايتمار به فاذا اعتق يثبت الملك بالشراء اولا ثم العتق كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق فكذا هنا يزول ملك الاصل اولا مقتضيا
ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى لما نص على الازالة من زمان بيع وتبين ان الغصب وجب للملك في البدلين كالبيع الا انه اوجب
اقتضاء والشراء نصا وشرط الشيء تابع له لانه يثبت لتصحيح الغير الا ان يثبت مقصودا بنفسه ولهذا يثبت بثبوت الشرط ويسقط بسقوطه كالطهارة للصلوة فصار
ثبوت الملك للغاصب الذي هو شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروط وهو الضمان ان تبع ان لو ثبت الملك للغاصب مقصودا بالغصب للزم عليه

غصب المدبر حيث لا يوجب الملك فيه للغاصب وان ادى الضمان لانا نقول به زواله عن ملك المغصوب منه بعد تقرر حقيقي اي بعد
تحقيق الشرط المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر له كسب كان للغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل في
ملك الغاصب وبيانه في حق المدبر فان حق العتق يثبت له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل الانتقال والزوال كاف
لتحقيق الشرط فيثبت بهذا القدر ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك الموقوف عليه او نقول القيمة في المدبر
ليست ببدل عن العين الا ان ما هو شرط وهو عدم الملك في العين تعذر في المدبر فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن انما
عند الضرورة ففي كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط فيه يجعل خلفا عن النقصان
الذي حل بيده **قوله** وكذلك الزنا لا يوجب المصاهرة اصلا بنفسه انما هو سبب للماء والماء سبب للولد اي وكما ان الغصب
لا يوجب الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه اصلا يعني نحن لا نثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنا
لكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من انه سبب للماء كالوطي الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو الذي هو المستحق للكرامات و
الحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس لثبوت الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط بماء المرأة في الرحم
ليصير انسانا واحدا ويثبت له حكم الانسان يعتق ويوصى له ويورث وبين الواطي وبين هذا الماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء
فيصير بعضها مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها والبعضية التي بين الواطي وابنائه لذلك الماء وهو بعضهما
واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق سائر الكرامات البشر ومن جملتها حرمة
المحارم فثبت الحرمة في حقه للبعضية اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطي وابناؤه للبعضية الحقيقية التي بينه و
بينهم ثم تتعدى منه هذه الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي تتعدى حرمة اباء الواطي وابنائه من الولد الى المرأة
وحرمة امهات الموطوءة وبناتها منه الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل والمرأة بعضا للآخر بواسطة لان جزءه صار جزءا منها
اذ الولد بكماله مضاف اليها وجزؤها صار جزءا منه لانه مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا لثبوت الحرمة
بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بالواسطة حكما والى ما ذكرنا اشار عمر رضي الله عنه في تعليل عدم جواز بيع امهات الاولاد وكيف
تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطي مقام الولد لان الموقوف على حقيقة العلوق متعذر و
هو سبب ظاهر مفض اليه فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا او اعتبارا للاحتياط وكما ان الوطي الحلال مفض اليه فكذا الوطي الحرام مفض اليه
من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه في اثبات الحرمة ايضا فكان ينبغي ان تثبت الحرمة بين الواطي والموطوءة
لما بينا ان كل واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع بالبعض حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ولقوله
عليه السلام ناكح اليد ملعون الا انا تركناه في حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقط حقيقة البعضية في حق آدم عليه السلام
لهذا المعنى حتى حلت له حواء وقد خلقت منه حقيقة وحرمت بنيه ثم هذه البعضية لا تختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة
فتبين بما ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنا موجب للحد لا يصلح سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من
هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار انه حرث فتكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى ما هو محظور
الا ترى ان في جانبها الفعل زنا ترجم هي واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم ويكون

ابناء تحريم بها عليه ويتوقف في رحم الام الى ان تلد وينقطع الرضاع وثبوت هذه الاحكام كلها بطريق الكرامة لانه حرث للانه زنا ولذلك هٰهنا فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون الزنا محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا قول باطل فانه لو كان كذلك لما وجب به الحد كما في الجارية المشتركة قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنا محظور من كل وجه لكن من حيث كونه سببا للمعصية ليس بمحظور ويجوزان يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى محظورة كمن أمر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فتحرك اليمنة فكان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب وترك الواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي هو منهي عنه وترك المنهي عنه واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف بالوجوب والحرمة بالنسبة الى شيئين فكذا هٰهنا وجوب الحد من حيث كونه زنا ومن هذا الوجه هو محظور من كل وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من حيث كونه زنا لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة ملك فلا يوقع خللا فيما هو سبب للحد فيجب الحد ويمكن ان يقال الشرع اعرض عن تلك الشبهة لتعذر الاحتراز عنها قوله

والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات ولا عصيان ولا عدوان فيه ثم تعدى منه الى اطرافه وتعدى الى سببه

ما قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا دون صفة التراب فكذلك هٰهنا

يهدر وصف الزنا بالحرمة لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة اي الحرمات الاربع وهي حرمة امهات المرأة وحرمة بناتها على الرجل وحرمة ابائه وحرمة ابنائه على المرأة ولا عصيان بالنظر الى حقوق الله تعالى ولا عدوان بالنظر الى حقوق العباد ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى فلا عصيان ولا عدوان في صنعه ولهذا استحق هذا الولد جميع كرامات البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشدة كما ذكرنا ثم تعدى اي الحرمات المذكورة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها لا تتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباء الواطي وابنائه لا تتعدى منه الا الى الام فلا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم وتعدى اي السببية ثبوت هذه الحرمة وهي حرمة المصاهرة والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور ولا يجوز ان يكون راجعا الى ما رجع اليه الضمير المتمكن في تعدى الاول لان الحرمة لا تتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظة تعدى والا لكان يكفيه ان يقول والى اسبابه اي اسباب الولد من النكاح والوطي والتقبيل واللمس بشهوة عندنا خلافا للشافعي رحمة الله عليه والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له ولابن ابي ليلى رحمة الله عليه وما قام مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اي بالمعنى الذي يعمل الاصل من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحية الحكم بل ينظر في ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المني والمشقة عملت عملها من غير نظر الى اوصاف نفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب لما اقيم مقام الماء في الماء افادة التطهير نظرا الى صلاحية الماء للتطهير ولم يلتفت الى وصف التراب التي هو تلويث فكذلك هٰهنا اقيم الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا اقيم مقامه والولد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا وما روي انه عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فذلك في مولود خاص لانا شاهدنا ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعة اعود الى الناس من ولد الرشدة كذا في الطريقة صدر الحجاج قطب الدين القنطري رحمة الله عليه لقيامه اي الزنا مقام ما لا يوصف وهو الولد بذلك

اى بوصف الحرمة فى ايجاب حرمة المصاهرة اى قياسه مقام الولد واهدر وصف الحرمة فى حق هذا الحكم خاصة لا في حق سقوط الحد

فصل فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اختلف العلماء فى ذلك والمختار عندنا انه الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده لان يكون موجباله او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره ولكنه تثبت حرمة الضد ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا

بطريق الاقتضاء دون الدلالة يعنى ضد المامور به والمنهى عنه فان طلب الفعل فى قولك تحرك منسوب الى التحرك وضده السكون وطلب الامتناع فى قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده التحرك فاذا قيل تحرك بل له اثر فى المنع من السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن واذا قيل لا تسكن بل له اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الفصل لبيانه اختلف العلماء رح يعنى الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب فى ذلك اى فى حكم الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اذا لم يقصد بامر او نهى فذهب عامة العلماء رح من اصحابنا واصحاب الشافعى رحمة الله عليه واصحاب الحديث الى ان الامر بالشئ نهى عن ضده ان كان له ضد واحد كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام فان له اضدادا من القعود والركوع والسجود والاضطجاع ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم يكون نهيا عن واحد منها غير عين وفصل بعضهم بين امر الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به او اضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب لا يكون كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لا نهى تحريم ولا نهى تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهى ندب حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله مندوبا واما النهى عن الشئ فامر بضده ان كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن الحركة يكون امرا بالسكون واذا كان له اضداد فعند بعض اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما فى جانب الامر وعند عامة اصحاب الحديث رح لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امرا بشئ منها وعند بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير عين وهذا بيان اختلاف من اهل السنة فاما المعتزلة فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به وكذا النهى عن الشئ لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا فى ان كل واحد منهما هل يوجب حكما فى ضد ما اضيف اليه فذهب ابو هاشم ومن تابعه من متاخرى المعتزلة الى انه لا حكم له فى ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالى وامام الحرمين من اصحاب الشافعى رحمهم الله وذهب بعضهم منهم عبد الجبار وابو الحسين رحمهما الله الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضى حرمة ضده كذا ذكر صاحب الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة ضده ومختار المصنف انه يقتضى كراهة ضده وهو المختار للقاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام رح ومن تابعهم من المتاخرين وذكر صاحب القواطع ان المسئلة مصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخى فلا تظهر المسئلة بهذا الظهور وهكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر وذكر عبد القاهر البغدادى رح ان الامر بالشئ انما يكون نهيا عن ضده اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا بدل وتخيير كالصوم فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات واحدة منها واجبة مامور بها وغير منهى عن تركها لجواز تركها الى غيرها واحتجت العامة رح

بان الامر يوجب الائتمار بابلغ الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان موجباً للنهي
عن ضده بحكمه ويستوي في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد الا انه باي ضد ما اشتغل يفوز ما هو المطلوب
الا ترى انه لو قال لغيره اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالقعود فيها او بالاضطجاع او بالقيام يفوت المامور
وهو الخروج فاما النهي فاما اعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فان كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات ضده
فيكون النهي حينئذ امراً بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امراً بجميع الاضداد لان الامر بالضد انما ثبت ضرورة
النهي وانما ترتفع ثبوت الامر بضده واحد فلا يجعل امراً بجميع الاضداد ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امراً بجميع الاضداد لا يمكن الاثبات
الامر بضد واحد ايضاً لان بعض الاضداد ليس باولى من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالمامور
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور
اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان الاتيان بافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة وانما لا يتصور
الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين فلم يجعله امراً به ايضاً يوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة لا يستقيم مع تعميم
بالنهي فيما له ضد واحد فانه لو قال نهيتك عن التحرك واحببت لك السكون او انت مخير في السكون كان كلاماً مختلاً لان
موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب حرمة الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيانه فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد
فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تسكن واحببت لك التحرك من اي جهة شئت او تقول لا تقم واحببت لك
ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا وكذا فثبت انه لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد وقال بعضهم يجعل امراً بواحد
من الاضداد غير عين لان النهي لما اقتضى امراً بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك المنهي عنه الا في
واحد ثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في واحد انواع الكفارة واحتجت المعتزلة بان كل واحد
من الامر والنهي يخالف الآخر صيغة وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان الامر بالشيء نهياً عن ضده
وبالعكس لصار الامر نهياً والنهي امراً وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن غيره والسكوت في مثل هذا الموضع
لا يصح دليلاً الا ترى ان الامر بالشيء وضع للطلب ولا دلالة على ثبوت موجبه وهو الطلب فيما لم يتناوله الا
بطريق التعليل لانه ساكت عنه فلان لا يكون دليلاً على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان
اولى وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله تعالى عليه في التبصرة ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده
وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهي فكان ما هو الامر بالشيء
نهياً عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامرية مخصوصة
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهياً ولا كون النهي امراً ولا شك ان ضد المامور به منهي عنه وضد المنهي عنه
مامور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده وعلى العكس
وزعم بعضهم ان الامر بالشيء يقتضي نهياً عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ
ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتمسك من قال منهم الامر بالشيء يوجب حرمة

حرمة ضده بما تمسكت به العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر والنهي امرا بصيغة جعل كل واحد منهما موجبا في ضد ما اضيف اليه من المأمور
به والنهي عنه ضد ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة في حق الغير بحكمه دون صيغته
ومن اختار لفظ الدلالة قال لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يمكن اضافتها الى الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة
تدل على الحرمة وان لم تكن هي من موجباتها كالنهي عن التأفيف يدل على حرمة الضرب وان لم تكن هي من موجبات لفظ التأفيف ومن
اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال ثبت بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل ما يثبت به اذا ورد مقصودا لان ثبوته
ضرورة للنهي لا يكون مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة دون التحريم ووجه
ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي طلب
انتفاء ضده فكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك
قلنا ان الامر يقتضي كراهة الضد لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وليس المراد
بالاقتضاء ههنا جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير
مقصود كما ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت لضرورة فلذلك يثبت
موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة
الكلام وذكر الشيخ ابو المعين في التبصرة في مسألة الاستطاعة ان بعض المتاخرين من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا
اقول انه نهي عن ضده ولا انه يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي
هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام المأمور به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كمذهب
ابي هاشم فاي حاجة الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن به لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف حرم
متوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة ولو لم تتغمده الله برحمته لمباشرة فعل مكروه وليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا مما يأباه
جميع اهل العلم والى ما اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قال بعض المشايخ انه يقتضي كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان ترك
صلوة الفرض والامتناع عن تحصيله حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله واجيب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم
يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور به فاذا تضمن الاشتغال به تفويته لامر له فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا للتوجه الوعيد
واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كالصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومبلح بل عبادة وسبب
نيل الثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله وفائدة هذا الاصل ان التحريم
لما لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها كالامر بالقيام ليس بنهي عن القعود
اصلا حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته ولكنه يكره وهو ما ذكرنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن مقصودا
بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا الا من حيث تفويت الامر
اي المأمور به يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تفويت المأمور به
حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت الاشتغال بالضد المأمور به كان الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعني في الصلاة

ليس بهي من القعود لبا يرى الاصابة والقصد حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بفساد القعود ولانه لم يثبت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اى
القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهته ثم سياق هذا الكلام يشير الى ما ذهب اليه العامة في التحقيق لانهم جعلوا حرمة الضد على فوات
المامور به ايضا كما بناه الشيخ رحمه الله فلا يظهر الخلاف منهم الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت
المامور به بالاشتغال بضده في اى جزء حصل من اجزاء الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم
الضد الا عند تضييق الوقت لان التفويت لا يتحقق قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ في رواية وينبغي ان لا يكون مكروها اذا لم يكن التاخير مكروها
لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه فاما الامر المطلق فعلى التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت
ويكره على ما اختاره الشيخ رحمه الله فكان ينبغي ان يكون الكراهة على تقدير كراهة التاخير كما قلت وعند بعضهم يحرم الضد لفوات المامور
به والخلاف في التحقيق راجع الى ان الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم ينكشف لي سر هذه المسئلة قال صاحب الميزان هذا اصل مشكل

قوله وعلى هذا القول يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اثبات سنة تكون في القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس
المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء وهو ان الامر يقتضي كراهة ضده يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اى ضد المنهي عنه
اثبات سنة تكون في القوة كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر
الثابت في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا لاحدهما بالآخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء رح وهو
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل
هنا لانه لم ينقل هذا القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله في التقويم اني لم اقف
على اقوال الناس في حكم النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم
في الامر ولهذا اى ولان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا
القميص ولا السراويل ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطع ما اسفل من الكعبين رواه ابن عمر رضي الله عنهما كان من السنة
لبس الازار والرداء اى كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط كان مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا
الامر سنية لبس الازار والرداء لانهما ادنى ما يقع به الكفاية عن غير المخيط

فصل في بيان اسباب الشرائع اعلم ان اصل الدين وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها اى بيان الطرق التي
تعرف بها المشروعات وتثبت بها قال عامة اصحابنا رحمهم الله وبعض اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف
اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ اى مصنف رح
وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب تضاف وجوبها اليها فاما العبادات فلا تضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تعالى
وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة
ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله تعالى
كما ان الموجب للاشياء المحسوسة وخالقها هو الله تعالى وصفة الايجاب صفة خاصة لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان
في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله تعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الاحكام

فی الفروع فیقال اسباب موجبۃ او علل موجبۃ مجازا للظہور احکام اللہ تعالی عندہا وبان الاسباب کانت موجودۃ قبل الشرع والاحکام
معہا وقد توجد بعد الشرع ایضا بلا احکام فی حق المجانین والصبیان وغیرہم ولو کانت عللا للاحکام لما تصور انفکاکہا عن الاحکام
کما فی العلل العقلیۃ فان الکسر لا یتصور بدون الانکسار والدلیل علیہ ان العبادات لا تجب علی من لم تبلغہ الدعوۃ وہو الذی اسلم
فی دار الحرب ولم یہاجر الینا ولو کان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجبت علیہ العبادات لتحقق السبب فی حقہ واحتج من فرق
بین العبادات وغیرہا بان العبادات وجبت للہ تعالی علی الخصوص فتضاف الی ایجابہ لانا ما عرفنا وجوبہا الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الی الاسباب
لانہا من جملۃ مکسب العبد فتضاف الیہ وبان الواجب فی العبادات لیس الا الفعل ووجوبہ بالخطاب بالاجماع فلا یمکن اضافتہ الی
شیئ آخر فاما المعاملات فالواجب فیہا شیئان المال والفعل فیمکن اضافۃ وجوب المال الی السبب واضافۃ وجوب الفعل الی الخطاب
وکذا العقوبات فان الواجب علی الجانی لیس الا تسلیم النفس وتحمل العقوبۃ وانما وجب الفعل علی الولاۃ فیجوز ان یضاف ما وجب
علیہ الی السبب وما وجب علی الولاۃ الی الخطاب المتوجہ الیہم حیث قیل فاقطعوا ایدیہما فاجلدوہم ثمانین جلدۃ فاجلدوا کل
واحد منہما مائۃ جلدۃ فعلی ہذا الطریق یجوز ان یضاف العبادات المالیۃ الی الاسباب عندہم ایضا واما العامۃ فقالوا ان اللہ
تعالی شرع للعبادات اسبابا یضاف وجوبہا الیہا والموجب فی الحقیقۃ ہو اللہ تعالی کما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا
یضاف الوجوب الیہا والموجب ہو اللہ تعالی فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب حل الوطی
النکاح وکذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت سببیتہا باشارات النصوص ایضا فمن انکر جمیع الاسباب وعللہا واضاف
الایجاب الی اللہ تعالی فقد خالف النص والاجماع وصار جبریا خارجا عن مذہب السنۃ والجماعۃ ومن انکر البعض واقر بالبعض
فلا وجہ لہ ایضا لانہ لما جاز اضافۃ بعض الاحکام الی الاسباب بالدلیل جاز اضافۃ سائرہا الی الاسباب ایضا بالدلیل
وقولہم لو اضیف الوجوب الی الاسباب لزم ان لا یکون مضافا الی اللہ تعالی فاسد لانا نقول لا نجعل الاسباب موجبۃ بذواتہا
اذ الایجاب والالزام لا یتصور الا من مفترض الطاعۃ لکن السبب ما یکون موصلا الی الحکم وطریقا الیہ فاضافۃ الحکم الی السبب
لا یمنع من اضافتہ الی غیرہ فان من قتل انسانا بالسیف یحصل القتل حقیقۃ بالسیف ثم لا یمنع ذلک من اضافتہ الی القاتل حتی
وجب القصاص علیہ وکذا الشبع یحصل بالطعام والارواء بالماء ثم یضاف ذلک الی المطعم والساقی فکذا ہذا وقولہم الاسباب
کانت ولا حکم فاسد لانا نجعلہا موجبۃ بجعل اللہ تعالی ایاہا کذلک فلا تکون اسبابا قبل ذلک کاسباب العقوبات
وحقوق العباد کانت موجودۃ والی ما ذکرنا اشار الشیخ رحمہ اللہ بقولہ باسباب جعلہا الشرع اسبابا واما الذی
اسلم فی دار الحرب ولم یہاجر الینا فانما لا تجب علیہ العبادات قبل بلوغ الخطاب الیہ لانہ لا وجہ الی ایجاب
الاداء فی حقہ تحقیقا ولا تقدیرا اذ لا ثبوت للخطاب فی حقہ اصلا ولا الی ایجاب القضاء لانہ مبنی علی
الاداء ولان فی ایجابہا علیہ حرجا لاجتماع عبادات کثیرۃ علیہ لطول مدۃ مقامہ فی دار الحرب بخلاف الصبی فیستوی
فیہما الیسیر والقصیر لندرتہ تلحق بالکثیر وسیاتیک باقی الکلام فی اثناء التقریر قولہ اعلم ان اصل الدین وہو الایمان باللہ تعالی
کما ہو باسمائہ وصفاتہ وفروعہ وہی سائر الاحکام الشرعیۃ والعبادات والمعاملات والکفارات والعقوبات مشروعۃ ای
ثابتۃ فی الشرع باسباب جعلہا الشرع ای الشارع اسبابا لہا ای لتلک الفروع والاصل والمراد بالاسباب العلل لانہا ہی الموجبۃ

للاحكام ظاهراً لكن المشايخ اختاروا لفظ السبب لانه اعم ولان هذه الاسباب في الحقيقة امارات على ايجاب الشارع الذي هو غيب عنا لا انها
موجبة في الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلا بد له من محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة ثبوت صفة الاحداث لغيره
الا انه جعل الاسباب امارات على الايجاب تيسيراً على العباد ولكون الايجاب غيباً عنا فيضاف الايجاب اليها مجازاً لا حقيقة قوله كالبيت
سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما بيّنّا
قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعاً فيجوز ان يصير سبباً للزيارة شرعاً فان المكان المحترم قد يزار تعظيماً له واحتراماً الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيماً
لله تعالى لا له واما الوقت فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل انه لا ينسب اليه ولا يتكرر الحج بتكرره وتوقف
صحة الاداء عليه مع انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل للشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء
غير جائز لا في اول شوال فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب اذ لو لم يكن سبباً له لم يكن اضافة الوقت
اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانا نقول الوقت شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان
شرع اداؤها متفرقاً منقسماً على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت معين كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز
في غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في اليوم
الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتادى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في
رمضان لم يكن سعيه معتداً به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتداً به
حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة باوقاتها والعقوبات
باسبابها اي صوم شهر رمضان مشروع اي واجب بشهر رمضان فاللام للعهد فيها اتفق المتاخرون من مشائخنا مثل القاضي الامام
ابي زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم رحمهم الله على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف
اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة السرخسي الى ان السبب مطلق
شهود الشهر حتى استوت في السببية الايام والليالي متمسكاً بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سبباً
لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعاً والدليل عليه ان من كان مفيقاً في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح
ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء وكذا المجنون
اذا افاق في ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليل الاول
بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تقرر سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح
نيته ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد
وفخر الاسلام وصدر الاسلام الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب
لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارناً له لان الواجب في الشهر اشياء متفرقة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة خرج من
تبطه بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيامات
اكثر منه في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه

موجودة وزيادة وهي ان من كل يوم من وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا نفلا فكان كل عبادة متعلقا بالسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لتحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب كما صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا للوجوب فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي والجواب عن كلام شمس الائمة رحمه الله ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا للاداء وسببه وذا عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه قوله والصلوة باوقاتها سبب وجوب الصلوة المفروضة اوقاتها التي شرعت فيها بدليل انها تنسب اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وانها تتكرر بتكرر الاوقات وهي من امارات السببية والعقوبات باسبابها سبب العقوبات الجنايات التي تضاف اليها مثل حد الزنا وحد الشرب وحد السرقة وحد القذف فانها شرعت جزاء على الجنايات فكانت الجنايات هي المؤثرة في ايجابها فكانت اسبابا لها قوله والكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة بما تضاف اليه من سبب متردد بين الحظر والاباحة سبب وجوب الكفارة ما اضيفت الكفارات اليه من امر متردد بين حظر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطاء وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المنهية بالحنث وذلك لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها تتادى بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر الذنوب وتمحوه ولهذا سميت كفارة ولن يقع التكفير الا بما هو عبادة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل يباشره العبد باختياره لله تعالى فكان في ادائها معنى العبادة ولكنها لم تجب الا جزية على افعال توجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود ولم تجب مبتدأة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت العبادات فكان في ايجابها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به واذا كانت مترددة بين الامرين وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا انما يكون على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها ثم الافطار عمدا مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة ولا يلزم عليه الكفارة بالزنا او شرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وقد بينا ان الافطار من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له تمكنت فيه جهة الاباحة ولا تفاوت في تحقيق هذه الجهة بين ان يكون الافطار بالزنا او شرب الخمر او بوقاع الاهل او شرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في سقوط الحد لان الشبهة الدارئة للحد هي التي تورث خلافا في حرمة الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن حقا مسلما الى صاحب الحق الا وقت الجناية اذ الجناية بالافطار لا تتصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جناية فيتمكن باعتبار القصور شبهة

الاباحة فيه من هذا الوجه وان كان حراما في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب الخمر قال القاضي الامام ابو زيد في الاسرار اذا زنى في رمضان
فذلك الزنا حرام في نفسه لانه حق الصوم وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بكونه حراما في نفسه الحد الذي هو عقوبة وبسبب المعنى الآخر كفارة لانه
لما صار حراما لغيره بالنسبة الى الصوم لا بد من ان يأخذ شبها بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة وكالقتل
الخطاء دائر بين الحظر والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر وهو مباح وباعتبار ترك التثبت وباعتبار المحل هو
محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها وكذا الاصطياد مباح في الاصل وباعتبار الاحرام محظور فيكون مترددا بين الامرين
وكذا اجتمع في اليمين المعقودة معنيا الحظر والاباحة من وجهين احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت في بيعة
نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي عليه السلام على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه وعلى ربه كان يحلف في
الجاهلية البعض وهي ايضا منهي عنها لقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق وباطل وقوله عز اسمه واحفظوا ايمانكم
اي امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع يحلف بها في الخصومات وتلزمنا شرعا ولكنها
مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الامرين فيصلح سببا للكفارة فهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب
والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر اسباب الكفارات
قوله والمعاملات بتعلق البقاء المقدر بتعاطيها الباء الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق وكالمعاملات مشروعة بهذا السبب
شرعية المعاملات تعلق البقاء المقدر اي المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والجنس بتعاطيها اي بمباشرتها من قولك
فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله ولا يقال لما كان البقاء متعلقا منها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا
لها لانا نقول وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء بها وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا
لها وبيانه ما ذكر المشائخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى
قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث في مواضع الحرث فشرع له طريق
يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب فسادا
وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للمرأة قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا لا طريق لبقاء
النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما يتمكن من
تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب ما فيه كفاية لكل واحد وهو التجارة عن تراض لما في التغالب
من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والايمان بالآيات الدالة على حدوث العالم فوجوب الايمان بالله تعالى كما هو
باسمائه وصفاته ثابت بايجاب الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى حدوث العالم لان الايجاب غيب عنا
فنسب الى سبب ظاهر يمكن الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب
ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا للشبهة بالكلية وحدوث العالم
يصلح سببا لوجوبه لانه يدل على الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على وجوده ووحدانيته
يستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفات الكمال منزها عن النقيصة والزوال واليه اشار عمر رضي الله عنه بقوله العبرة

تدل على البعير وآثار المشي تدل على السير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير هذا الذي ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد وتابعه فيها عامة المتاخرين رحمهم الله فاما المتقدمون من مشائخنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى علينا على كل ذرة منا من عبادة فانه اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم ما يقصر العقول على الوقوف على كميتها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمة وان قلت مدة عمره وان طالت فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذي هو انفس المواهب والصلوة وجبت شكرا لنعمة الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له صار امان الخلق بحرمته فوجبت زيارته اداء الشكر هذه النعمة وتحصيلا للامان من النيران فثبت ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من المتاخرين رحمهم الله قوله وانما الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن ثم يطلب بالاداء رد لقول من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان الوجوب لا يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر الا لالزام اداء ما وجب بسببه او هو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب في حقنا فما فائدة الامر فقال انما ورد الامر لالزام اداء ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزمه الاداء الا بالطلب فان قيل لا نفهم من وجوب العبادة شيئا سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء او لم يوجد شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة اي الدليل على ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد الاغماء والجنون على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فعرفنا ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب عليهم بعد الانتباه والافاقة بخطاب جديد يتوجه عليهم لانا نقول تجب رعاية شرائط القضاء فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما رعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمؤدي في الوقت الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجه الوقت كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت وحيث وجب ههنا مع الوجوب رعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المغمى عليه والمجنون لان الصلوة عند الشافعي رحمه الله لا تجب على المجنون والمغمى عليه اصلا حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقة اذا كان الجنون او الاغماء مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ يصح التمسك بالاجماع في حق المجنون والمغمى عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق علمائنا دون جميع العلماء قوله وانما

يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا ثم بين الشيخ امارة كون الشيء سببا فقال بانما يعرف السبب اي سببية الشيء بنسبة الحكم اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون الشيء المضاف اليه سببا للمضاف وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص الاشياء به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لانه ثابت به وكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه لانه يوجد عنده فشابه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه ان الاضافة التعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء متى اختص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه به ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب واختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم ترجح معنى السببية على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل وهذا كسب فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت **قوله** وكذا اذا لازمه فتكرر بتكرره دل انه يضاف اليه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل ملازمة الشيء وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث متكرر فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال لعبده تصدق بدرهم من مالي اذا امسيت او اذا دلكت الشمس لا يقتضي التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا على ما مر بيانه فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف اليه وان تكرره بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب مثل الحدود والكفارات فانها تتكرر بتكرر اسبابها **قوله** وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه جواب عما يقال لما كانت الاضافة دليل السببية شرعا في صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قول الشاعر ؎ زكوة رؤس الناس في غرة فطرهم ﴿ بقول رسول الله صاع من التمر ﴾ ووجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراد وقته وكذا يتكرر الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رحمه الله تعالى مع ان اضافة هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافته الى الراس فقال لما وجدت الاضافة اليهما رجحنا الراس في كونه سببا بوصف المؤنة فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤنة فان النبي عليه السلام

اجزاء مجزی المؤن فی قوله علیه السلام ادوا عمن تمونون ای تحملوا ہذه المؤنة عمن وجبت مؤنته علیکم والاصل فی وجوب المؤن راس یلی علیه دون الوقت فان نفقة العبید والدواب یجب بالراس لا بالوقت اذ الراس ہو المحتاج الی المؤنة دون الوقت وکذلک مؤنة الشیٔ سبب لبقائه وذلک یتصور فی الراس دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الوجوب کما ہو سبب وجوب النفقة والوقت شرط کالاقامة فی حق المسافر واما تکرار الوجوب عند تکرر الوقت مع اتحاد الراس فلیس لتکرر الوقت بل لتکرر الراس تقدیرا فان الراس لما صار سببا بوصف المؤنة وہی تجدد فی کل وقت کان الراس بمنزلة المتجدد تقدیرا لتجدد المؤنة کالنصاب لما صار سببا بوصف النماء صار کالمتجدد عند تجدد النماء بحولان الحول حتی تکرر وجوب الزکوة بتکرر الحول فی نصاب واحد قوله وعلی ہذا تکرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وہو الارض النامیة فی العشر حقیقة بالخارج وفی الخراج حکما بالتمکن من الزراعة ای علی ہذا الطریق الذی ذکرنا ان السبب بتجدد الوصف یصیر کالمتجدد حکما تکرر العشر والخراج مع اتحاد السبب فان سبب کل واحد منہما الارض النامیة کما ان السبب للزکوة المال النامی والدلیل علی سببیة الارض اضافة العشر والخراج الیہا یقال عشر الارض وخراج الارض وتوصف الارض بہما کما یقال ارض عشریة وارض خراجیة باعتبار صفة النماء ان العشر اسم لجزء من النماء فلا یمکن ایجابه بدون النماء وان الخراج یسقط اذا اصطلم الزرع آفة ولم یبق من السنة ما یمکن استغلال الارض فیه فعرفنا ان صفة النماء معتبرة فی الارض کما ہی معتبرة فی مال الزکوة الا ان النماء التحقیقی اعتبر فی العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا یمکن ایجابه الا بعد تحقق الخارج وفی الخراج اعتبر النماء التقدیری بالتمکن من الزراعة لان الخراج من غیر جنس الخارج فلا حاجة الی تعلیقه بالنماء التحقیقی بل یکتفی فیه بالنماء التقدیری رعایة لجانب المقاتلة ثم ان کل واحد منہما یتکرر بتکرر النماء مع اتحاد الارض لان الارض یصیر کالمتجددة بتجدد النماء تقدیرا کذلک الراس فی صدقة الفطر

فصل فی العزیمة والرخصة العزیمة فی احکام الشرع اسم لما ہو اصل منہا غیر متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بنی علی اعذار العباد والعزیمة فی اللغة القصد المؤکد یقال عزمت علی کذا عزما وعزیمة اذا اردت فعله وقطعت علیه ولہذا کان قوله اعزم ان لا افعل کذا او ان افعل کذا یمینا لان توکیده یصیر به یمینا ویقال عزمت علیه ای اقسمت علیه والرخصة فی اللغة الیسر والسہولة ومنه رخص الشیٔ رخصا اذا تیسرت اصابته وفی الشریعة العزیمة اسم لما ہو اصل من الاحکام کما ذکر فی الکتاب والمراد به ما ثبت ابتداء باثبات الشارع وقوله غیر متعلق بالعوارض بیان لاصالتہا لا انه تقیید فی التعریف ویدخل فی ہذا التعریف ما یتعلق بالفعل کالعبادات وما یتعلق بالترک کالمحرمات والرخصة اسم لما بنی علی اعذار العباد کالاذن باجراء کلمة الکفر علی اللسان عند الاکراه او اباحة الافطار فی رمضان لعذر المرض والسفر وعبارة بعضہم العزیمة ما استمر علی الامر الاول واستقر علینا بحکم انه الہنا ونحن عبیده والرخصة ما تغیر من عسر الی یسر بواسطة عذر المکلف قوله والعزیمة اقسام اربعة فرض وواجب وسنة ونفل ویدخل فی ہذه الاقسام الفعل والترک فان الترک المنہی عنه فرض ان کان الدلیل مقطوعا کترک اکل المیتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فیه شبہة کترک اکل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل ان کان دونه کترک ما قیل فیه لا باس ویؤیده ما ذکر شمس الائمة الواجب ما یکون واجب الاداء شرعا وواجب الترک فیما یرجع الی الحل والحرمة وقیل فی انحصار ہذه الاقسام ان العزیمة لا تخلو من ان یکفر جاحدہا او لا والاول ہو الفرض والثانی لا یخلو من ان یعاقب تارکه اولا والاول ہو الواجب والثانی فلا یخلو من ان یستحق تارکه الملامة او لا والاول ہو السنة والثانی ہو النفل ویدخل فی القسم الاخیر المباح ان جعل المباح من العزائم

وذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف لايخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا
هذا ولا ذاك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويضلل وهو بكفر من او لايكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا يتعلق
وذلك اما بان يكون ظاهرا واظب عليه رسول الله عليه السلام وهو السنة المشهورة او لايكون وهو النفل والتطوع والمندوب واما
الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام او لايتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس في ادائه ثواب
ولا في تركه عقاب **قوله** فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لاشبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يكفر
جاحده ويفسق تاركه بلا عذر الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قطعنا الاحكام فيها قطعا
وقال عز ذكره فنصف ما فرضتم اى قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي النفقة للمرأة اذا قطعها وقدرها وفي الشريعة
هو ما ثبت وجوبه اى لزومه بدليل لاشبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو احسن مما قيل
هو ما يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجامع لخروج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانهما يقعان
فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اى الاثر الثابت بالفرض اللزوم
علما وتصديقا بالقلب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقته لثبوته بدليل مقطوع به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى
لو تبدل لعناده يكون كفرا لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن اى يجب اقامته بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير
مستخف به يكون فاسقا اذا كان لغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصول الدين لبقاء
الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف اى ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لاتكفر اهل قبلتك واما
لاتكفر اهل قبلتكم فغير ثبت بحجة رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت شعر وطائفة قد اكفروني
بحبكم ۞ وطائفة قالوا مسيئ ومذنب ۞ كذا في المغرب **قوله** والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه اللزوم عملا بالبدن
لا علما باليقين حتى لايكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد هو ماخوذ من الوجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط
في اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا موجودا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يتحمله
باختياره لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت قطعا تحمله عن اختياره شرح صدر او هو ماخوذ من الوجيب
وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان يكون ماخوذا من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وان لم
يثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة
الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه عملا بالبدن فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لايجب اعتقاد لزومه قطعا
لان دليله لايوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني حتى لايكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا **قوله** ويفسق تاركه
اذا استخف باخبار الآحاد اذا ترك العمل بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لايرى العمل
بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه غير مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه راد لخبر الواحد
وذلك بدعة وفي القسم الثاني لايجب التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض
وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به واجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل معصية وفسقا هذا هو المذكور

في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة وهو الصحيح. وما ذكر ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا وتوجب التفسيق بشرط ان يكون
استخفافا ولا يوجبه اذا كان متأولا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة التقويم تدل على انه لا
تضليل فيه ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في الاعتقاد حتى لا نحكم بتكفير جاحده
ولا تضليله وحكمه انه لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عمدا الا ان يكون مستخفا باخبار الآحاد فيفسقه ولكن الصحيح ما ذكرنا اولا
لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه على وجه الاستخفاف يكون ضالا مبتدعا وبدون الاستخفاف والتأويل يكون
فاسقا قوله فاما متأولا فلا اي اما تاركه متأولا فلا يفسق ثم الشافعي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان
يطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب
اختلافه في نفسه فان اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها وكذا اختلاف طريق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه
في نفسه من حيث هو الحرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان مقطوعا
به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء كان مقطوعا به او مظنونا فكان تخصيص كل واحد بقسم تحكما ونحن نقول انه ان
انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين عن الآخر وان انكر التفرقة بينهما حكما بان يقال لا
تفاوت بينهما في لزوم العمل لبطل انكاره لان التفرقة بين ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهرة لان ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين وقوله تخصيص كل لفظ بقسم تحكم قلنا
لا فانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب
ولا معنى السقوط على الوجه الذي بينا في الفرض فانى يلزم التحكم وسائر الاسماء الشرعية والعرفية بهذه الثابتة فالحاصل ان
عند الشافعي وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت
بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في الواجب وبيانه ان النص المقطوع به وهو
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص
باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو
قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب
وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويعمل بالدليلين على
مرتبتهما قوله والسنة هي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة
امرنا باحيائها فنستحق اللائمة بتركها والسنن نوعان السنة لغة الطريقة مرضية كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب
برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان المار يصب ويجري فيه جريان الماء ومنه قول الشاعر ع وسنة بامعان المطي
الاباطح وهي في الشريعة اسم للطريقة الحسنة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ في بيان الحكم سواء
سلكها الرسول عليه السلام او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الائمة حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل
ان رسول الله عليه السلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة رضي بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية

والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى الواجب في حكم العمل لانها طريقة امرنا باحيائها لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة ولقوله عز اسمه وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وقوله عليه السلام عليكم بسنتي الحديث ولقوله عليه الصلوة والسلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب الاثمة اي الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر ابو اليسر واما حكم السنة فهو ان كل فعل واظب عليه رسول الله عليه السلام مثل التشهد في الصلوة والسنن الرواتب يندب الى تحصيله ويلام على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه رسول عليه السلام بل تركه في بعض الاحوال كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على تركه ولا يلحقه بتركه وزر واما التراويح في رمضان فانها سنة الصحابة رضي الله عنهم اذ لم يواظب عليها رسول الله عليه السلام بل واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم وهي مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنها دون ما واظب عليه رسول الله عليه السلام فان سنة النبي عليه السلام اقوى من سنة الصحابة رضي الله عنهم قال وهذا عندنا واصحاب الشافعي رحمه الله يقولون السنة فعل واظب على النبي عليه السلام فاما الفعل الذي واظب عليه الصحابة رضي الله عنهم فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة وذكر غيره انه لا خلاف وان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت للنبي عليه السلام او لغيره من اعلام الدين ولكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة رسول الله عليه السلام او يحتمل سنة عليه الصلوة والسلام وسنة غيره على ما عرف قوله سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تتعلق بتركها كراهة او اساءة دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رحمه الله في بعضها انه يصير مسيئا بالترك وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما وان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح عند محمد رحمه الله كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح على ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون عليه ليظهر الفرق بين الواجب وغيره ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط قوله وتاركها يستوجب اساءة وكراهة اي يستحق جزاء الاساءة وجزاء ارتكاب المكروه وهو اللوم والعتاب او سمي جزاء الاساءة وارتكاب المكروه اساءة وكراهة كما قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قوله

والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في قيامه وقعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس به وحيث قال يعيد فذلك من حكم الوجوب اي النوع الثاني السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي كان يأتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله عليه السلام خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتي بها وعلى هذا اي على ان السنن نوعان وان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منها اختلفت اجوبة مسائل

باب الاذان من السنن فقيل مرة يكره ومرة اساء وتارة لا باس وذلك مثل قول محمد رحمه الله يكره الاذان قاعدا لما روي في
حديث الرؤيا ان الملك قام على جذمة حائط اي اصله ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة
السنة وان صلى اهل مصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة وان صلين باذان واقامة جازت
صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعرض للفتنة ولا باس بان يؤذن رجل ويقيم آخر لان كل واحد منهما
ذكر مقصود فلا باس بان يأتي بكل واحد منهما رجل آخر ولا يؤذن الصلوة قبل دخول وقتها ويعاد في الوقت لان المقصود
هو اعلام الناس بدخول الوقت ولم يحصل ويعاد اذان الجنب وكذا اذان القاعد في بعض الروايات لانه خلاف السنة
المتواترة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل قوله والنفل اسم للزيادة فنوافل العبادات زوائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يثاب
المرء على فعله ولا يعاقب على تركه النفل في اللغة اسم للزيادة ومنه سميت الغنيمة نفلا لانها زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله
وكبت اعداء الله تعالى وتحصيل ثواب الآخرة وسمي ولد الولد نافلة لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد الولد زائد
عليه وكذا النفل في الشريعة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات والسنن وشرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه ملامة وحكمه انه يثاب
المرء على فعله لان فعله عبادة واداء العبادة سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفرضية والوجوب ولا يلام ولا يعاقب
العتاب لخلوه عن صفة السنية قوله ويضمن بالشروع عندنا لان المؤدي صار الله تعالى مسلما اليه اذا شرع في نفل العبادة
يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل شرع
غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع لان حقيقة الشيء لا تتغير بالشروع
الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع
صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب
ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا لنفليته كمن اخرج عشرة دراهم ليتصدق نفلا فتصدق بدرهم
وسلم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في
الركعة الاخرى واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلزمه به واذا ترك يبطل المؤدي
ضمنا وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما كما في صلى الظهر لا يحل له ابطاله لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر
يبطل حكما لما حل له وجعل اليه وكمن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق ارض جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض جاره لا يحل
ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما كان ابطال المؤدي امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كمن شرع في
صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا
انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني فكذا ههنا ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله
ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء لبعض العبادة ولم يوجد فيما
بقي التزام بالقول فلا يلزمه ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول يلزمه ما التزم
فاما المقرض او المتصدق فلم يلتزم بالقول ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط على ان الشروع اداء

بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذا في الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يوجد لا يلزمه كما ان ما لم يسم بالنذر لا يلزمه ونحن نقول ان المؤدى صار لله مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوٰة وادى جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله تعالى حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الغير محترم لا يجوز التعرض له بالافساد مضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب حفظه وصيانته احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان ولا وجه الى حفظه الا بالتزام الباقي فوجب عليه الاتمام ضرورة صيانة حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله تعالى لان ما شرع فيه عبادة صوم او صلوٰة وهي مما لا يتجزى فلا يكون الموجود طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله ولئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وانعدم ولا يتصور التغير بعد العدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل لفوات الشرط ولئن سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمباشرة الفعل المحل وذلك فيما مضى محال ولكنه اذا امتنع فات وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما ذكرنا من النظائر قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوٰة في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم او الصلوٰة على معنى انه يصير مع غيره صوما تاما شرعيا فكان له عرضية ان يصير صوما او صلوٰة تامة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من اجزاء المتوسطة ينعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما بعده عبادة فقلنا بكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغير بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك الذين حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل ذكره لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يرد النهي الا عما يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان الردة يبطل الاعمال المتقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون وجود الجزء المتعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة فاما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم يكن مشروعة في حقه الا هذا القدر لانه تعالى جعل هكذا في حق الكهاجر وان لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تأييد البعض بالبعض والتقوي على الذب عن الحوزة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لا يبطل على ما عرف وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال فاسد لانه لما اتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله وجد الفساد

لا محالة عند هذا الفعل فجعل هو مفسدا الا ان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاد فه المحل الذي حصل فيه الفساد
لكن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يضاد ف فعله القنديل وكذا
شق زق لنفسه وفيه مائع لغيره ومسئلة احراق الحصائد وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة
الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك منفصل عن فعله على العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك
على وجه يحصل به الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا تحتملها وان كان الاحراق في يوم ريح انه يضيف
اليه فيضمن ما فسدت من الارض والزرع واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فبطل لصفة الفرضية الظهر غير انه ليس بمنهي عنه لانه
نقض والبطل ليؤدي احسن مما ادى والهادم ليؤدي احسن مما كان لا يعد هادما عرفا وشرعا كهادم المسجد ليبني احسن مما كان
لا يعد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان ما ادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار

الشروع موجبا لاداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة وجب اداؤه وجب قضاؤه اذا افسد **قوله** هو كالنذر
صار الله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل لبقاؤه اولى اي الشروع في العبادة
في كونه موجبا المضي في غيره مثل النذر والجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منها صار حقا لله تعالى اما المؤدى
فلما ذكرنا انه وقع لله مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه
بمنزلة الموعود وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى شرطت الشهادة في ابتداء
النكاح دون بقائه وعدة الغير يمنع ابتداء النكاح دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الهبة دون بقائها ثم وجب لصيانة
ادنى الامرين وهو التسمية ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل
ادنى الامرين وهو البقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكرا انهم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف
لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انها التزام فالشروع ليس بمنزلة الاقراض لان الاقراض والتصدق تبرع بالعين
والمقصود منه رفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير النية في الصلوة والتطهير
واستقبال القبلة واما المقصود في البدنيات فعمل مستوفي وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير والمستقرض
واليه اشير بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى
لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد
والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا تبقى قربة بدون الباقي فيلزم المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل الظنون
والقياس فيه ما قاله زفر رح ان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي فيه الا ان علمائنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب
وهو الشروع صادف الواجب فيلغوا لان الوجوب لا يتكرر في شيئ واحد كما قال الله على ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يواخذ
بما عنده لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء
ثم افسده لا يجب عليه بهذا الشروع والافساد شيئ فكذا هذا ونحن لا نقول بان جميع القرب يلزم حفظها ويضمن المرء بافساده بل يجب
عليه حفظ عبادة نفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلزمه باختياره لم يصير

ضامنا للعهدة فلا يجب عليه صيانته قوله واما الرخص فانواع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر ونوعان من المجاز
احدهما اتم من الاخر اما احق نوعي الحقيقة فالاستباحة مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم
مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة وعرف ذلك بالاستقراء وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة
احق من الاخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشئ اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الاخر ويجوز ان يكون من حق
لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة عليه اولى من الاخر اتم من الاخر اي اكمل في كونه مجازا فالاستباحة
اي يعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم والاباحة تنافي الحرمة فلا يمكن الجمع بينهما الا انه
لم يؤاخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة
فان من ارتكب كبيرة وعفى الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر الرخصة
ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وهو حرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل
وكون الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مؤاخذة
بناء على عذره كان هذا القسم في اعلى الدرجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة
في مقابلتها كذلك قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه اي مثل ترخص من اكره بما يخاف منه على نفسه او على
عضو من اعضائه حتى فسد اختياره وانعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر
والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مغمية لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل
السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما اوجب الايمان به قائم لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له لاجراء
على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى
لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه
لم يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر
بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا
ولو بذل نفسه لاقامة حقه واعزاز دينه لصيانة حرمته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ
رجلين من اصحاب رسول الله عليه السلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله فقال فما تقول في قال انت ايضا فخلا
وقال للاخر ما تقول في محمد صلى الله عليه وسلم قال رسول الله قال فما تقول في فقال انا اصم فاعاد عليه ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله
عليه السلام فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله تعالى واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيئا له فثبت انه ان امتنع عنه حتى قتل
كان اخذا بالعزيمة قوله وافطاره في شهر رمضان اي اذا اكره الصائم على الافطار او اضطر اليه بمخمصة له ذلك لان حقه
في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى لا يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح
مقيم كان ماجورا لان حق الله في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله تعالى ودينه اظهارا للصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا
كان مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف

الهلاك رمضان في حقه كشعبان في حق غيره فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة ولذا لزمه الجناية على الاحرام لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه قوله واتلاف مال الغير وجناية على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال غيره رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف مال له لمكان عصمته واحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر اخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد وانه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة فيكون مثابا كذا ذكر فخر الاسلام رحمة الله في هذه المسألة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواه لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قال بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة ونحوها وليس هذا في معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات جوعا لم يكن آثما بل يكون مثابا اخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف لما عرف في العوارض قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى الامر بالمعروف مثل الامر بالصلوة ونحوها والنهي عن المنكر مثل شرب الخمر اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى لو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان تتقوا منهم تقاة وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وامر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا تمسك بالعزيمة كان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم لما كانوا مسلمين معتقدين لوجوب ما امرهم به وحرمة ما نهاهم عنه لا بد من ان ينكا فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك فيكون ماجورا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع في نكائة فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل يأثم لانه يتلف نفسه من غير منفعة المسلمين ولا نكائة في المشركين لان تنكأ لا نكاء في باطنهم ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يكون عاملا لربه في اعزاز الدين فيأثم قوله واما النوع الثاني فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر المريض والمسافر مع قيام وتراخي حكمه وهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح اي يعامل به معاملة المباح لعذر يعترض مع قيام السبب اي السبب المحرم موجبا لحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل من البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في المبيع والمطالبة بالثمن ثابت في البات متراخ من السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا الرخصة منها في المكره على الافطار في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية

على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب متأخر
الى الافطار لما تراخى فلم يكن ثابتا في الحال لم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمته فكان شبيها بالافطار في غير رمضان
فلم يكن رخصة حقيقية محضة لان للمجاز فيها مدخلا من هذا الوجه ولم يكن مدخل في القسم الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب
للحكم في حقهما كما هو موجب في حق غيرهما مع الاداء منهما في الحال ولان الحكم لما تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر
بالفدية لو ماتا قبل ادراكها كما لو ماتا قبل ادراك رمضان ولو كان الوجوب ثابتا للزمهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم
ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فعرفنا
ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا لكمال سببيته وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث
تضمنها اليسر بموافقة المسلمين اي حكم هذا النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا وقال الشافعي رحمه الله
في احد قوليه ان العمل بالرخصة اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي
واحمد اعتبارا بالظاهر تراخي حكم العزيمة فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر تقتضي ان لا يجوز الاداء قبله كما
ذهب اليه اصحاب الظواهر لانه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضليته ونحن نقول ان السبب كان
وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المؤدي للصوم عاملا لله تعالى في
اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما يرجع الى الترفيه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لم يتعين اليسر في الفطر بل
في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر وكانت العزيمة تؤدي اي
تحصل معنى الرخصة وهو اليسر من هذا الوجه فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى
وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي
الا ان هذا التأخير ثبت لرفق المسافر وتيسير الامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر بذلك النقصان بهذا اليسر فتمت العزيمة وكملت
وكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لان الوجوب ساقط
عنه بخلاف النوع الاول استثناء من قوله الصوم افضل يعني اذا اضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان
اثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه
بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
يجاهد به مع الكفار كان حراما وفيه تغيير للمشروع ايضا لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التعجيل على وجه تضمن يسرا واما التعجيل
على وجه يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه
ساقط اي متأخر الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم
لما لم يتأخر من السبب لم يسقط كان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى مظهرا لطاعته فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين
قوله واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم
يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان

لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق اسم
الرخصة عليه باعتبار الصورة وتجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا علينا حتى يكون
فسحة في مقابلة التضييق والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة والاغلال اللوازم
اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني وفي الكشاف الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته
نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان
او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق
في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر في بني اسرائيل في عشرة اشياء وكانت الطيبات تحرم عليهم بالذنوب وكان الواجب
عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم يكن صلوتهم جائزة
في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم في الصوم ويحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت علامة قبول قربانهم
احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب على باب داره فرفعت هذه
الامور عن هذه الامة تكريما للنبي عليه السلام ورحمة لهم عليهم **قوله** واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
وهو القسم الاخير من انواع الرخص ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط
مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلة عزيمة ومن حيث
انه بقي السبب الحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعفت وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على
شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبهة الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ونسميه هذا النوع
رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا **قوله** كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد روي ان النبي عليه السلام نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم
وكان من عادتهم انهم يبيعون الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشتري فالنبي عليه السلام نهى عن
بيع ما ليس عند الانسان ورخص في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البيوع لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط
في السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على
المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الثمن قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى المقصود من الربح فكانت رخصة مجازا من
حيث ان العينية سقطت فيه اصلا كالتضييق ولم يبق مشروعيته كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في
الجملة **قوله** وكذلك الميتة والخمر سقط حرمتهما في حق المكره والمضطر اصلا للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما اي وكسقوط العينية في السلم سقوط
حرمة الخمر والميتة في حق المكره والمضطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت بالاباحة وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الحرمة
لا ترتفع ولكن يرخص الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال الغير واليه ذهب الشافعي رحمه الله في احد قوليه
وكثير من العلماء وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم ويكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا ياكل حراما يحنث
باكل هذه المحرمات في حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله

غفور رحيم اي فمن الجأته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في مجاعة غير مائل الى اثم وهو ان ياكل فوق سد الرمق
فان الله غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم باوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رضي الله عنهما
فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة لانه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما في الاكراه على الكفر ولان حرمة هذه الاشياء بناء
على صفات فيها من الخبث والضرر ولا تنعدم تلك الصفات في حالة الضرورة فبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل للضرورة ولنا
قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى
فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب من جعل الاصل
في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه
قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار فثبتت الاباحة في الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم عليه استثناء
اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يثبت اباحة لانا لا نسلم انه استثناء من الحظر ليدل
على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم الا
من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا يدل انتفاؤهما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة للعقل عن الاختلال
والبدن عن تغذي خبث الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان في فوات الكل فوات
البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فكان اطلاق ذلك الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله
لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيده ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم
ياكل حتى مات دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونها
في المجازية كما قلنا في العينية واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون باجتهاده وقد يقع
التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ مثل من ابتلى بهذه المخمصة اعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول
بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت **قوله** وكذلك الرجل سقط غسلها في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث اليه
وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا ولهذا قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لا يحتمل الزيادة اي وكما سقط
العينية والحرمة فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية رخصة المسح وهي حال التخفف لان استتار القدم بالخف
يمنع سراية الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث اصلا في الطهارة الحكمية فيثبت ان الغسل ساقط وان
المسح شرع للتيسير ابتداء لا ان الواجب من غسل الرجل يتادى به الا ترى انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة وقت اللبس وان يكون
اول الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث
كالغسل الساري الى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف
على الرجل في قبول حكم الحدث فجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم لا ان غيبت الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان
اصل السبب بقي موجبا في الجملة كما كان في حال عدم التخفف فكانت رخصة المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط **قوله** وكذلك اي ومثل
ما تقدم الامثلة قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رحمه الله هو رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات

الوقت يقتضي اربعا سواء اقتدى بها في السفر او في الحضر وفي قول له ان يقضي في السفر ركعتين دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا
ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت
سبب للاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاصل وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه
كمصلي الفجر اذا اقتدى بمن يصلي الظهر فيعمل بهما ما شاء الا ان القصر سبب عارض من قام العمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد
اذا اذن له مولاه بالجمعة تخير بين ان يؤدي الجمعة ركعتين وبين ان يؤدي الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما
شاء وكذا المسافر في حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة بالوقت الا
ان يترخص بالترك وانما يتغير وعندنا القصر رخصة اسقاط حتى قلنا ان ظهر المسافر وفجره سواء لان السبب في حقه لم يبق موجبا
الا ركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واذا اشتغل بالنفل قبل كمال الفرض فسد الفرض واذا صلى
اربعا وقعد على راس الركعتين كره ذلك وان لم يقعد فسدت صلوته كما في الفجر قوله وانما جعلناها اسقاطا محضا استدلالا
بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن امنون فقال عليه السلام هذه صدقة
تصدق الله بها فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص اي
هذه الرخصة اسقاط للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اما الدليل فما روي عن على بن ربيعة الوادي قال سالت عمر رضي الله عنه ما بالنا نقصر
الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله عليه السلام فقال ان هذه
صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة
او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله تعالى بل هي فتنة فالشافعي تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبي عليه السلام
ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بالقبول من المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فيقبل قبوله اربع على ما كان فالشيخ
ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اي القصر صدقة والصدقة والتصدق بما لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول
العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع اي اعتقدها وعمل بها واراد بقوله
بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمله من كل وجه فاما ما يحتمل التمليك من وجه دون وجه فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى
لو قال لمديونه تصدقت الدين عليك او ملكتك فقبل او سكت يسقط الدين ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك
من المديون ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق به اسقاطا محضا فيه معنى التمليك ولهذا
لم يصح تعليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد
اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لآخر وهبت لك هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك اذا
صدر من العباد تقبل الرد حتى لو قال الاخر لا اقبل لا تثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه
مفترض الطاعة لا يمكن رد ما اثبته واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى للوارث فاذا قال
لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف الى محل لا يقبله اذا صدر من العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول لامراته وهبت ملك
١٠ الطلاق والنكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكته او

وتصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد فالصدقة
الصادرة من الله فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى من ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه خرج من الطاعة ثبت
ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمي الله الاسقاط تصدقا في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم والمراد بالآية تصدق الاموال
لا تصدق العبادات على ما عرف واما المعنى قوله وهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط الاكمال اصلا ولان لا اختيار
بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقا لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتأخير دون الصدقة واليسر متعارض فيه فثبت
التخيير لطلب الرفق اي الاستدلال بمعنى الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت شرعا ثبت للعبد الخيار بين الاقدام
على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا ففي العزيمة ايضا ان تضمنت فضل ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه
على الكفر فوز الشهادة او تضمنت يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل
ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه الا في عدد الركعات والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر
مع الظهر فانه لا فضل للظهر المقيم على فجره ولا للظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال اصلا والثاني ان
التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد فالاختيار الخالي عن الرفق ليس الا لله عز وجل فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود
اليه او مضرة تندفع منه لان اثبات مثل هذا التخيير لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا
بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على الاسقاط لان النص جاء فيه بالتأخير لقوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة بالصوم
فبقيت العزيمة مشروعة لان المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة لا يدل على سقوط العزيمة
ايضا لان اليسر فيه اي في الصوم متعارض فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب موافقة المسلمين يعارض اليسر الحاصل في جانب
الرخصة فيجوز ان يثبت التخيير فيه بين العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو الارفق عنده ثم شرع في جواب ما يرد نقضا على هذا الاصل
فقال ولا يلزم العبد المأذون في الجمعة لان الجمعة والظهر لا يكونان غير احدهما على الآخر وعند المغايرة لا يتعين الرفق في الاقل عددا
اما الظهر المسافر والمقيم واحد فالتخيير بين القليل والكثير لا يحقق شيئا من معنى الرفق اذا اذن للعبد في الجمعة اي حيث يتخير بين ان يصلي
اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين وهي الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق لانا لا نسلم انه مخير بينهما بل الواجب عليه
الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر حتى لو تخلف عنها يكره له ذلك كما في الحر كذا في المغني ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم
ايضا لان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة
ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ولهذا صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفق في الاقل
فلا يفيد التخيير بين القليل والكثير كما مر لتضمنه رفقا قوله وعلى هذا يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا فعل ذلك وهو معسر يتخير بين صوم
ثلثة ايام وبين صوم سنة في قول محمد وهو رواية عن ابي حنيفة رحمه الله انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لانهما مختلفان حكما احدهما
قربة مقصودة والآخر كفارة وفي مسألتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة بخلاف العبد لما قلنا
اي على جوابنا الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة ان فعل كذا بان قال ان دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها وهو

هو الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين كفارة اليمين وهو صوم ثلثة ايام عند محمد رح وروي عن ابي حنيفة رح انه رجع الى قول محمد قبل موته بثلثة ايام فهذا تخيير بين القليل
والكثير في جنس واحد لانهما اي صوم السنة وصوم ثلثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة
وصوم ثلثة كفارة والتخيير حلف ابو يعقوب بالموكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط
لا يريد كونه كما ذكرنا فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق بشرط يريد كونه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان
قدم غائبي فعلي كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير وهو الصحيح وفي مسئلتنا اي في مسئلة ظهر المقيم والمسافر هما سواء اي القصر و
الاكمال سواء بالدليل لتفاوت الاسم والشرط فلا يفيد التخيير شيئا فصار اي ما ذكرنا من تعيين القصر في حق المسافر وتخيير العبد الماذون في الجمعة
نظير تعيين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم
المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير تعين الرفق في الاول
كالقصر في حق المسافر بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل واكثر من الفداء لان الدفع
والفداء مختلفان صورة ومعنى فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد الماذون في الجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير
موسى عليه السلام في الرعي بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت
فلا عدوان علي فانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية كانت واجبة بل الفرض هو الاعلى ثماني
سنين لا غير والفضل كان تبرعا منه بدليل قوله تعالى فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة عليهما نفل
مشروع له تبرع من عنده لان الاشتغال باداء النفل قبل كمال الاركان مفسد للفرض وبعد الكمال قبل انتهاء التحريمة مكروه ولا يلزم
ايضا ما ذكرنا في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكرنا في باب الاذان لو فاته
صلوة اذن للاولى ويقيم وكان مخيرا في الباقية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذه كله تخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد لانا لا نسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر فكان التخيير مفيدا وعلى هذا
الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله من بيان القسم الاول والبحث عن حقائقه والفحص عن
غوامضه والكشف عن دقائقه فلنشرع في تفسير القسم الثاني وتنكيره وابذلين الجهد في تنقيره وتقريره مستعينين بالله عز وجل
في استنباط لطائفه وتحقيق معانيه مستمدين التوفيق منه في استخراج غرائبه وتمهيد سبائكه شاكرين له على نعمائه ومصلين على خير رسله
وانبيائه والحمد لله اولا وآخرا

باب في بيان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم جامعة للامر والنهي والخاص والعام وساير الاقسام
التي سبق ذكرها وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل
لقول الرسول وفعله عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول عليه السلام والصحابة رضي الله عنهم على ما عرف والشيخ قد الحق باخر هذا القسم
بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضي الله عنهم فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة واعني بها قول النبي صلعم ههنا تشارك
الكتاب في الاقسام المذكورة من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه الفصاحة والبلاغة
فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة اذ هي صارت حجة بالكتاب وتفارقه

فی طریق الاتصال الینا فان الکتاب لیس له الا طریق واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة کما ستقف علیها وهذا الباب لبیان تلک
الطرق وما یتصل بها ولما کان هذا القسم کلاما فی الاخبار لا بد من بیان حقیقة الخبر فنقول الخبر یطلق علی قول مخصوص من الاقوال
وعلی الاشارات الحالیة والدلالات المعنویة کما یقال اخبرتنی عیناک ومنه قول ابی الطیب وکم لظلام اللیل عندک من ید تخبر ان المانویة
تکذب ✣ ولکنه حقیقة فی الاول لتبادر الفهم عند اطلاق لفظ الخبر دون الباقی واختلف فی تحدیده فقیل انه لا یحد لانه ضروری التصور
اذ کل احد یعلم بالضرورة الموضع الذی یحسن فیه الخبر ویفرق بینه وبین الموضع الذی یحسن فیه الامر ولولا ان هذه الحقائق معلومة ضرورة
لما کان کذلک ورد بان العلم الضروری بالتفرقة بین ما یحسن فیه الامر وما یحسن فیه الخبر بعد معرفتهما اما قبل ذلک فغیر مسلم وقیل هو الکلام
الذی یدخل فیه الصدق والکذب وقیل ما یدخله التصدیق والتکذیب وقیل ما یحتمل الصدق والکذب واعترض علیهما بان خبر الله تعالی
وخبر رسوله صلی الله علیه وسلم لا یدخلهما الکذب ولا التکذیب ولا یحتملان الکذب ایضا فلا تکون جامعة ومختار البعض ان الخبر هو ما ترکب من امرین حکم
فیه بنسبة احدهما الی الاخر نسبة خارجیة یحسن السکوت علیها وانما قال امرین دون کلمتین او لفظین لیشمل الخبر النفسانی وقال حکم فیه بنسبة
لیخرج ما ترکب من غیر نسبة وقال یحسن السکوت علیها لیخرج المرکبات التقییدیة وقید النسبة بالخارجیة لیخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجیة
ان یکون لتلک النسبة امر خارجی بحیث یحکم بصدقها ان طابقته وبکذبها ان خالفته ولیس للامر ونحوه ذلک **قوله السنة نوعان**
مرسل ومسند فالمرسل من الصحابی محمول علی السماع ومن القرن الثانی والثالث علی انه وضح له الامر واستبان له الاسناد والارسال خلاف
التقیید لغة وکان هذا النوع الذی نحن بصدده سمی مرسلا لعدم تقییده بذکر الواسطة التی بین الراوی والمروی عنه وهو فی اصطلاح
المحدثین ان یترک التابعی الواسطة التی بینه وبین الرسول علیه السلام فیقول قال رسول الله علیه السلام کذا کما کان یفعله سعید
بن المسیب ومکحول الدمشقی وابراهیم النخعی والحسن البصری وغیرهم فان ترک الراوی واسطة بین الراویین مثل ان یقول من لم یعاصر
ابا هریرة قال ابو هریرة فهذا یسمی عندهم منقطعا فان ترک اکثر من واحدة فهو المسمی بالمعضل عندهم والکل یسمی ارسالا عند الفقهاء
والاصولیین وهو اربعة اقسام ما ارسل الصحابی وما ارسله القرن الثانی والثالث وما ارسله العدل فی کل عصر بعدهم وما ارسل من وجه
واتصل من وجه اخر وهذا القسم لم یذکر فی الکتاب والقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع حملا لروایتهم علی السماع لانهم
اذ الاصل فیهم السماع لتحقق الصحبة فی حقهم الا اذا صرحوا بالروایة عن الغیر وحکی عن الشافعی انه قال اذا قال الصحابی قال النبی علیه السلام
کذا وکذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله وکذا المعتمد واما ارسال القرن الثانی والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالک واحمد بن حنبل فی
احدی الروایتین عنه واکثر المتکلمین وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحدیث لا یقبل اصلا وقال الشافعی لا یقبل الا اذا اقترن
به ما یتقوی به فحینئذ قبل وذلک بان یتأید بآیة او سنة مشهورة او موافقة قیاس او قول صحابی او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال
المرسل انه لا یروی عمن فیه علة من جهالة او غیرها او اشترک فی ارساله عدلان ثقتان بشرط ان یکون شیوخهما مختلفة او ثبت اتصاله
بوجه اخر بان اسنده مرسله مرة اخری قال وانما قبلت مراسیل سعید بن المسیب لانی تتبعتها فوجدتها مسانید واکثر ما رواه مرسلا انما سمعه
من عمر رضی الله عنه قال ومن هذا حاله احب قبول مرسله ولا استطیع ان اقول ان الحجة تثبت به کثبوتها بالمتصل تمسک من ابی قبول المرسل
بان الخبر انما یکون حجة باعتبار اوصافه فی الراوی ولا طریق بمعرفة تلک الاوصاف فی الراوی اذا کان غیر معلوم والعلم به انما یحصل
بالاشارة عند حضرته وبذکر اسمه ونسبه عند غیبته فاذا لم یذکره اصلا لم یحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله علیه السلام

فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله وبقي مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه كيف يعرف
عدالته ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون
الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان اطلع منه على ما كان عليه الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له فلو قبلنا الرواية
من غير كشف للنا قبلنا هذا التقليد لا علما كيف تحمل رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقد رووا احاديثا وقديما ممن لم يحمد وانما الرواية
اثره قال الشعبي حدثني الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفي مع ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة وقال ما رايت احدا اكذب
من جابر وروى الشافعي عن ابراهيم بن محمد بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا متهما بالكذب وروى مالك عن عبد الكريم الى امية البصري وهو ممن تكلموا
فيه وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبد الله المحرز وغيرهما من المجروحين فاذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارسال الراوي تعديلا
للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى قوله قبله والا يفحص عنه و
تمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول
روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن لهم كثرة صحبة وكانوا يرسلون ولم يرد
عن احد منهم انكار ذلك وتفحص انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك
ووجوب قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة رضي الله عنهم مسلم لان عدالتهم تثبت قطعا بالنصوص انما الكلام في مراسيل من دونهم
لانا نقول لا فرق في هذا بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين تثبت بشهادة الرسول عليه السلام ايضا خصوصا اذا كان المرسل
من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد بن المسيب وسائر الفقهاء السبعة سعيد بن المسيب والقاسم بن محمد بن ابي بكر
وعروة بن الزبير وخارجة بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبد الله بن عتبة وسليمان بن يسار وقد ابدل بعضهم
ابا سلمة وخارجة بسالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام وكلهم من اهل العصر والشعبي والنخعي وابي العالية
والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق والثاني ان العلماء من لدن الرسول عليه السلام الى يومنا
كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع ويقولون قال رسول الله كذا وقال فلان كذا وملاء الكتب منها ولم يرد ان احدا من
الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما الدليل المعقول فما
اشير اليه في الكتاب ان العدل اذا وضح له طريق الاتصال واستبان الاسناد وارسل يقتضي ثبوت مروي اعتمادا على صحته واذا لم
يتضح الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه وليضيف الطعن اليه عند ظهور زيافته قال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو
حديثه لا غير ومتى قلت قال رسول الله عليه السلام سمعته من سبعين او اكثر وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت
الفتنة وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله
فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد واذا كان كذلك وجب قبول الارسال حملا لامره على الوجه
الحسن الا ترى انه لو اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام
مع قوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى قوله وهو اي المرسل فوق المسند فان من لم يتضح له الامر
نسبه الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه لكن هذا مزية تثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثله يدل على ترجيح المرسل على المسند عند التعارض

وهو مذهب عيسى بن ابان واختيار الامام فخر الاسلام فانه قال في بعض تصانيفه المرسل عندنا مثل المسند المشهور وفوق مسند
الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب وذهب عبد الجبار الى نهايته وبيان وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة
برواة المسند وعدالتهم دون رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى ونفيه وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لا يمكن
اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله كذا اني اظن انه قال كذا فكان
مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا فان قال الراوي فاذا ارسلت الحديث فقد حدثنيه عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله
اقوى من مسنده اسنده الى واحد لاجل الكثرة ورجح من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب وقوله ولكن هذا ضرب مزية جواب عما يقال لما
كان المرسل عندكم فوق المسند كان المرسل عندكم مثل المشهور اذ لا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب
التي هي في معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية اي فضيلة ثبتت للمراسيل بالاجتهاد والرأي فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس
وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالرأي فلا يكون المرسل مثل المشهور فلا تجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لانه يؤدي
الى الزيادة على الكتاب بالاجتهاد من وجه قوله واما مراسيل من دون هؤلاء فقد اختلف فيها اي دون القرون الثلاثة وهو القسم
الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه يعني اختلف في قبولها مشائخنا وتذكير الضمير تاويل المذكور قال الشيخ ابو الحسن الكرخي
يقبل مرسل كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون وقال
عيسى بن ابان لا يقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا بانه اخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا يقبل مسنده
ويوقف مرسله الا ان يروي عنه من عليه اهل العلم وقال ابو بكر الرازي لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلاثة الا اذا اشتهر بانه لا يروي
الا عمن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا تثبت عدالة مرسله
في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة ويعلم انه لا يروي الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة
وذكر في المعتمد اذا قال الانسان في عصرنا قال النبي كذا لا يقبل الا ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن مسندا لا يقبل
لانه مرسل ولكن الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو الكذب وان كان العصر الذي
ارسل فيه المرسل عصرا لم ينضبط فيه السنن قبل مرسله وقوله الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله
وقال الشافعي رحمه الله لا اقبل الا مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد والاضافة والاستثناء من قوله فقد اختلف فيه
يعني اختلف في قبول مراسيل من بعد القرون الثلاثة الا ان يروي الثقات مرسله الضمير راجع الى من كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك
المرسل من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله عليه السلام
فيقبل كمرسل القرون الثلاثة وفي المغرب المراسيل اسم جمع المرسل كالمناكير للمنكر وفي غيره المراسل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما في
الدراهيم والصياريف واما القسم الرابع وهو ما ارسل من وجه واسند من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند العامة لان المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق بها والساكت لا يعارض الناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عددهم
ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله عليه السلام وذلك مثل نقل
القرآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوات وما اشبه ذلك هو الخبر المروي عن الغير بواسطة او بوسائط من غير انقطاع

واسطة بينه وبين الراوي فالمسند من السنة هو ما اتصل بك من رسول الله عليه السلام من غير انقطاع واسطة من البين وهو ماخوذ من السند وهو ما استند اليه من حائط او غيره فكان الراوي يرفع المروي الى من سمع منه يستند اليه ويعتمد عليه وهو ثلثة اقسام متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل ودل قول الصادق على صدقهم والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد ماخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاء بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قولهم جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد وانما قيد الشيخ رحمه الله المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان النائية والملوك الماضية ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع من صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم على الكذب اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في الكثرة والاستناد الى الحس واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان الاربعة بينة شرعية يجوز للقاضي عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا به لما كان كذلك وقيل اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتباعهم حسبا لاحتياجه الى من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لامر ولا يخفى ان هذه تحكمات فاسدة وان ما تمسكوا به ليس بشبهة فضلا عن حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل العلم به لآخرين والاولين في واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر في عدد مخصوص وضابطه ما حصل العلم به عنده فبحصول العلم الضروري يستدل على ان العدد الذي هو كامل عند الله تعالى قد تواتقوا على الاخبار لا انا نستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه غير مختص بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد مخصوص استدلالا لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التي تكمل فيها لم نجد اليها في العادة سبيلا لانه يحصل تزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل والري بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة من الوقوف على ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه لما ذكرنا وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصورين كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه ليس بشرط فان الحجيج او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدتهم عن الحج او عن الصلوة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين وقوله عدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتقوى والكفر والفسق مظنتا الكذب والمجازفة فشرطا عدمهما وعند العامة لا يشترط العدالة ولا الاسلام للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم ومحلاتهم ومع

وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متوطني بقعة واحدة او بلدة واحدة ولا اشتراط الكثرة اي كمال العدد كما بينا بدفع هذا الامكان وكان الشيخ انما اشار الى هذه المعاني لانها اقرب الى الحق واظهر في الالزام على الخصوم الا انها شروط حقيقة بحيث يتوقف ثبوت العلم على اتيانه عليها بل الشرط فيه حقيقة ما ذكرناه مدبيا وما اشبه ذلك مثل ارض الجنايات وامارات المطاف والوقوف بعرفات قوله وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو مذهب جمهور العقلاء وذهب السمنية وهو قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهو قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به يوجبه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي من الفقهاء الى انه يوجب علم طمانينة لا علم اليقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط والقائلون بانه يوجب علم اليقين اختلفوا فذهبت عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه يوجب استدلاليا وتمسك من انكر حصول العلم به بان المتواتر صار جمعا باحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد بانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع انقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع لان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو المخبر غير معصوم من الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاداء وقصد الصدق والكذب غير متصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في صبيحة يوم واحد وتوقف العلم اليقيني به مبني على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به كما قال الفريق الاول وطمانينة كما قال الفريق الثاني واحتج الجمهور المتواتر يوجب علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس من غير فرق وتجد المعرفة بجهة الكعبة انباء مثلها بجهة متاز لها سواء ومن انكر ذلك فهو مكابر ومنبوع من المعقول وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا وللمتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه الاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور اجتماعهم على اكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه داعيا الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في الميزان وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام وايراد اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد عليه السلام اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة فالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر بناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين به ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل ثم من قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل الا بعد ان يعلم ان المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة الاحال لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ان ما كان كذلك لا يكون كذبا فيلزم منه

العدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما اختلفوا فيه لما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزءه وان الموجود لا يكون معدوما وحيث
اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب كالعلم بالنبوة عند معرفة المعجزات ووجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص بمن يكون من اهل الاستدلال
وقد رأينا انه لا يختص بهم فان كل واحد في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمهما بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم
بالملوك الماضية والبلدان النائية يحصل من غير استدلال وصنع من جهة العالم وهو حد العلم الضروري ولانه لو كان استدلاليا لجاز
الخلاف فيه عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما يشتغل بعض العلماء بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من يخالف فيه فانما يخالف بلسانه او خبط في عقله او عنادا ولو تركنا ما علمنا ضرورة لمخالفتكم
لالزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية وقولهم لابد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كون القضية الحاصلة
منها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون
بان يقال الكون وهو الوجود واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون او لا يكون
وانما كان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها
الواسطة بالمصير اليه **قوله** والمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم
القرن الثاني ومن بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه
احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل بمنزلة المتواتر
فصحت الزيادة على كتاب الله تعالى وهي نسخ عندنا وهو القسم الثاني من اقسام المسند وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في
الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وقيل تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار
في القرن الثاني والثالث دون القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز
الزيادة بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما ويسمى مشهورا ومستفيضا من شهره يشهره شهرا وشهرة فاشتهر
اي وضح ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض اي منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب
بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه مثل المتواتر فيثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان
دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله تعالى الذي هو تعديل لنسخ وان لم يجز به النسخ مطلقا
وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين رحمهم الله وقال ابو اليسر رحمه الله وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند
الفريق الاول من اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير
في الميزان وعلى هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه
لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول لاجتماعهم عليه وليس ذلك الا تعين جانب الصدق في الروايات ولهذا سمينا العلم الثابت به استدلاليا
لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده لا يؤدي الى تكذيب الرسول لانه لم يسمع من الرسول صلى الله عليه وسلم عدد لا يتصور تواطؤهم
على الكذب بل هو خبر واحد قبلته العلماء في العصر الثاني وانما يؤدي الى تخطئة العلماء في القبول واتهامهم لعدم التامل في كونه عن الرسول عليه

لتأمل بخطئهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول اذ المتواتر بمنزلة المسموع
منه وتكذيبه كفر كذا في قول الفريق الآخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة لا محالة ولهذا لم يكفر جاحده لان
الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن اعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد والقياس هي فوق
هذه الشبهة لا يؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن يثبت به علم طمانينة تقرب
الى اليقين فوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لاتفاق العلماء من العصر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر من
هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى فلا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته منه صورة وذلك لان الزيادة
بيان من حيث انها تبيين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو ضده على ما يعرف في فصل
النسخ ان شاء الله تعالى ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور والآحاد ولو كانت نسخا محضا
لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه ولما كانت بيانا من وجه ونسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو من الآحاد من وجه ومن
المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما وقوله عندنا احتراز عن قول الشافعي واصحاب الحديث رحمهم الله فان الزيادة بيان محض
عندهم على ما سياتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله وذلك مثل زيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة اليمين
لكنه لما كان من الآحاد في الاصل تثبت به شبهة سقط بها علم اليقين اي الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم في حق
المحصن لقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ورجم النبي عليه السلام ماعزا وغيرهما والمسح على الخفين بحديث المغيرة
وغيره والتتابع في صيام كفارة اليمين بقراءة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام متتابعات وكانت قراءته مشهورة
فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى في هذه الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله تعالى الزانية والزاني يتناول المحصن
كما يتناول غيره فزيادة الرجم نسخ حكم الجلد في حقه وكذا قوله تعالى وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فزيادة المسح نسخ
الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام يوجب جواز التفرق والتتابع فيه فتقييده بالتتابع نسخ
جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه عندنا ان يكون المخصص مثل المخصوص منه في القوة
وان يكون متصلا لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا قوله لكنه اي المشهور لما كان كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة
السلف بمنزلة المتواتر ينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانينة فقال لما كان من الآحاد في الاصل تثبت به اي بكونه من الآحاد
شبهة فيه سقط بها علم اليقين قوله وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وهو القسم
الاخير من اقسام المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد اي المخبر الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه من اخبار
الآحاد وان كان المخبر متعددا بعد ان لم تبلغ درجة التواتر والاشتهار وقوله الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق بين الاثنين
والواحد مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات كان باشتراط
العدد فيه اولى ورد قول من شرط عدد الاربعة متمسكا بان امر الدين لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في باب
الشهادة وهو الاربع الا ان القول الثاني لما لم يوجب زيادة علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه
في المعاملات على خلاف القياس كاشتراط لفظ الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان جانب المدعي عليه قد يتقوى في العدد بتمسكه

بالاصل وهو براءة الذمة وللمدعي ساواه لمعارضته بالشاهد الواحد. فلا بد من شاهد آخر لترجح جانبه في ظهور الصدق فاما في امور الديانات
فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة فلا حاجة الى اشتراط العدد وفيه قوله وعلمه اذا ورد غير مخالف
الكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر من الصحابة الاختلاف فيها وترك المحاجة به انه يوجب العمل بشرائطه
ترجع في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل والضبط فلا يوجب العمل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي
اشتدت غفلته خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم تظهر عدالته خبر الواحد اذا وجد
شرائطه التي ذكرنا يوجب العمل ولا يوجب اليقين ولا الطمأنينة بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس
من ابى جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين متمسكين فيه بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرعه بوجه
يقين فلا ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن بخلاف المعاملات حيث قبل فيها خبر الواحد اذا وجد
شرائطه بلا خلاف لان قبوله فيهما من باب الضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا
جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني وابي داود والرافضة متمسكين بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به لظاهر هذا النص قالوا ولا ينبغي لقول من يقول
العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما
في قوله عز ذكره فان علمتموهن مؤمنات فلا تبينا وله النهي لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا لقوله تعالى ان
يتبعون الا الظن الآية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد بن حنبل وداود الظاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة بصحتها
يوجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وذمه على
اتباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب الاتباع فيستلزم
افادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية اوجب
الله تعالى على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار طلبا للحذر لقوله تعالى
لعلهم يحذرون والترجي من الله تعالى محال فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله تعالى امر فيقتضي وجوب الحذر والثلاثة فرقة
والطائفة منها اما واحد او اثنان فاذا روى الراوي ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب الحذر على السامع واذا وجب العمل
بخبر الواحد والاثنين ههنا وجب مطلقا اذ لا قائل بالفرق ولا يقال لو كان الراجع مامورا بالانذار بما سمعه لا يدل ذلك على ان
السامع يكون مامورا بالقبول كالشاهد الواحد مامورا باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب الشهادة وما لم يظهر العدالة بالتزكية
لانا نقول وجوب الانذار مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله تعالى لعلهم يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما
الشاهد الواحد فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي وربما يعزر بالشهادة بان يحد حد القذف اذا كان الشهود
بزنا ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فبقبول رسول الله عليه السلام خبر سلمان رضي في الهدية والصدقة وخبر ام سلمى رضي في الهدايا ايضا وكان
الملوك يهدون اليه على ايدي رسول وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاحاد منهم لم يكن على ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقد
اشتهر واستفاض بالطريق المتواتر عنه عليه السلام انه ابعث الاحاد الى الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا رضي الى اليمن

امير التبليغ الشرائع وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية بكتابه الى قيصر وهرقل الروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو بن امية
الضمري الى النجاشي وعثمان ابن ابي العاص الى الطائف وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية وشجاع بن وهب
الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق وولي على الصدقات عمر وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة والزبرقان بن بدر
وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة بن الجراح رضي الله عنهم وغيرهم ممن يطول ذكرهم
وانما بعث هؤلاء ليدعوا الى دينه وليقيم الحجة ولم ينكر في موضع ما انه بعث في وجه واحد عددا يبلغون حد التواتر ولو احتاج في كل
رسول الى نفاذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع اصحابه ولخلت دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد النظام
والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى معه عذر في المخالفة
كذا ذكره الغزالي رحمه الله واما الاجماع فهو ان الصحابة رضي الله عنهم عملوا بالآحاد واحتجوا بها في وقائع خارجة عن الحصر والعد
من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع كما بينا بعضها في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج بها وعلى هذا جرت
سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاؤس وسعيد بن المسيب وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة
كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة وتابعيهم وعليه من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم من احد في عصر وكذا الاجماع
منعقد من الامة على قبول خبر الواحد في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو حق الله تعالى كالاخبار
بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا الشيء او هذه الجارية اهداه اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذه الجارية او بيع
هذا الشيء واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واباحة فرج وعلى
قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجيب بما بلغه عن الرسول صلى الله عليه وسلم بطريق الآحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا
جاز في سائر المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في اخبار التي تتعلق بها الاحكام
لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لشبهة في النقل لتعطل الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل كما في القياس
واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فهو انا لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب
منه العلم اليقيني من اصول الدين او فروعه على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب العمل بخبر الواحد من
السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول علم اليقين به ففاسدة لانا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به بطريق الضرورة كما نجد
حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي رحمه الله خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق بكل ما نسمع ولو صدقنا وتعارض
خبران كيف نصدق بالضدين قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم فلعلهم ارادوا به انه يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد
معلوم الوجوب والوجوب بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا قال بعضهم يورث العلم الظاهر وليس للعلم ظاهر
وباطن وانما هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب اربعة في نفس الخبر
واربعة في المخبر فالاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبيانه ان خبر الواحد ان ورد مخالفا لنص الكتاب ان امكن تاويله من
غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله الا بتعسف لم يقبل بلا خلاف لانه لا يمكن قبوله من غير تاويل لان نص الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني ولا تعارض بينهما فيسقط الظني بمقابلة القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز التاويل مع التعسف بطل التناقض

من الكلام كله كذا قيل فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب وظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على المجاز به كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به وعند الشافعي وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته لا يوجب اليقين عندهم وانما يقبل غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشائخنا والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشائخنا مثل الشيخ ابي المنصور ومن تابعه من مشائخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر دون النظم والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى مودع في اللفظ وتابع له في الثبوت فلا بد من ان تؤثر الشبهة المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي عنه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس الفرجين وقد ثبت بالنص انه من التطهير فلو جعل المس حدثا لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهيرا لان التطهير انما يحصل بزوال الحدث فلا يثبت مع اثبات حدث آخر كما لو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم يخالف عموم قوله تعالى ومن دخله كان آمنا وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الآية فلا يترك العمل بالكتاب بهذه الاحاديث وثانيها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان خبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب ولم يجز بخبر الواحد ولا يجوز ترك الاقوى بالاضعف ومثاله حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان الرسول الله عليه السلام قضى بشاهد ويمين الطالب فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبي عليه السلام قال البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون المدعي لان اللام تقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بموجبه وهو الاستغراق والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به البلوى لان النبي عليه السلام فيما عم به البلوى لم يقتصر على مخاطبة الآحاد بل يلقيه الى عدد تحصل به التواتر والشهرة مبالغة في اشاعته لحاجة الخلق اليه ولهذا تواتر

نقل القرآن واشتهار اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجمهور
المتأخرين من اصحابنا وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي رحمه الله وجميع اصحاب الحديث على ما عرف
ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام كان يجهر بسم الله الرحمن الرحيم فانه
لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث مس الذكر الذي رواية بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى
معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا تحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابة
رضي الله عنهم مع شدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله والجهاد ان لا يكون متروك المحاجة به عند ظهور الاختلاف
فانهم اذا تركوا المحاجة به مع وقوع الاختلاف فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم
في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده وصح فخلاف الصحابي اياه وترك العمل
والمحاجة لا يوجب رده لان الحديث حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره ومن رده احتج بان الصحابة رضي الله عنهم هم الاصول
في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحجج اقوى من عنايته بغيرهم
بها فترك المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم او منسوخ ومثاله ما روي
عن زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة اختلفوا في هذه المسألة
فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة الى ان الطلاق معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي وذهب علي
وابن مسعود الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا وعن ابن عمر انه يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلث تطليقات
الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسألة بالرأي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه هو زيد فيهم فدل
ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو ما دل بان ايقاع الطلاق الى الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة
الاختلاف فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به شرط واحد اي لم يظهر منهم ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف في الحادثة واما
الاربعة التي في المخبر فالعقل والعدالة والضبط والاسلام اما اشتراط العقل فهو نور في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور
الحسي المبصرات فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لاظهار المعنى الذي في القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد يسمع
من بعض الطيور حروف منظومة ولا يسمى ذلك لحنا لا كلاما لعدم صدورها من عقل ولهذا لا يجب بقراءة الببغاء سجدة التلاوة عند
اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وهو على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه
ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين ادائه فلان الحجة هو الكلام
الصادق واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وهي الاستقامة على الطريق الحق فلان الفاسق قد
يكذب وقد يصدق لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من حجة ترجح جانب الصدق للقبول وذلك
بالعدالة واما اشتراط الاسلام وهو قبول الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه السلام فليس لثبوت الصدق لان
الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يورث تهمة زائدة في الخبر تدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها
احكام الشرع والكفار يعادوننا في الدين اشد المعادات فيحملهم المعاداة على التسعي في هدم اركانه بادخال ما ليس منه فيه

واليه اشار الله تعالى بقوله لا يألونكم خبالا اي لا يقصرون في الافساد عليكم فلم يقبل خبر الكافر لهذا والتهمة الزائدة كما لم تقبل
شهادة ذي الضغن وكما لا تقبل شهادة الوالد لولده لان زيادة تمكن تهمة الكذب في شهادته وهو الشفقة والميل اليه
طبعا وذكر بعض الاصوليين ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلبه عن الاهلية بهذا المنصب في الدين لخسته
وان كان عدلا في دين نفسه ثم كل واحد منها على قسمين ظاهر وباطن ونعني بالظاهر ما فيه نوع قصور بالنسبة الى الباطن وبالباطن
ما هو كامل فالظاهر اي القاصر من العقل ما يحدث منه في الانسان في حال الصبا والكامل منه ما بلغ اوفى درجات الكمال لاعتدال
وهو ما يحصل بالبلوغ من غير آفة والظاهر من الضبط حفظ المتن بصيغته ومعناه لغة والباطن الكامل منه ان ينضم الى ما ذكرنا ضبط
معناه فقها وشريعة والظاهر من العدالة ما ثبت بنفس الاسلام والعقل فانهما يحملان المرء على الاستقامة ويدعوانه اليها والباطن
الكامل منها ما عرف بالاختيار والاستدلال بان كان المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة ولم يصر على صغيرة
فيستدل بظهور اثر دينه وعقله في الانزجار عنهما على ظهور اثرهما في الاحتراز عن الكذب في الدين والظاهر من الاسلام ما يثبت
بالميلاد بين المسلمين ونشوه على طريقهم وثبوت احكام الاسلام تبعا للابوين والباطن منه ما ثبت بالبيان بان يصف الله
كما هو على سبيل الاجمال وان لم يقدر على التفصيل وان يصدق بجميع ما يجب تصديقه من الرسالة وامور الاخرة وغيرها واذا
عرفت هذا فاعلم ان الشرط في باب الرواية من العقل والعدالة الكامل منهما دون القاصر منهما في حكم العدم فلا تقبل
رواية الصبي لقصور عقله ولا البالغ المعتوه وهو الذي اختلط كلامه وافعاله وكانت بين افعال المجانين وافعال العقلاء
لانه ملحق بالصبي في جميع الاحكام ولا رواية الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي لم يعرف فسقه و
عدالته لقصور عدالته واما الظاهر من الضبط فشرط لصحة اصل الرواية حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته خلقة بان كان
سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مسامحة اي مساهلة ومجازفة وان وافق القياس لفوات اصل الضبط بالنسيان او بعدم
الاهتمام بشان الحديث والمساهلة عدم المبالاة بالسهو والخطاء والمساهل الذي لا يأخذ في الامور بالجزم والمجازفة التكلم
من غير خبرة وتيقظ فارسي معرب والكامل منه شرط القبول على الاطلاق حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقه فلا يعارض
رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول في الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه على
القياس ولا يقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكتفى بظاهره في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا
كما في سائر الشروط الا ان يظهر اماراته نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء الزكوة واكل ذبيحتنا فحينئذ لا يشترط البيان
للكمال ويكون ذلك بمنزلة البيان منه في الحكم لكمال ديانته والحاصل ان البيان لثبوت كمال الايمان انما يشترط في حق
من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على الاسلام فاما في حق من وجدت فيه فهي قائمة مقام البيان فلهذا لا يقبل خبر الكافر
لفوات اصل الايمان ولا خبر من لا يعرف اسلامه بالبيان او الامارات الظاهرة لانه اسوء حالا من المستور وان حكمنا في حقه بظاهر

الاسلام بالميلاد بين المسلمين. قوله الا في الصدر الاول على ما نبين وروى الحسن عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه مثل العدل
فيما يخبر من نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح متصل بقوله لا يكون خبره حجة واراد بالصدر
الاول قرن الصحابة رضي الله عنهم ومن في معناهم من القرنين الاخيرين فخبر المستور في باب الحديث ليس بحجة بالاتفاق

الروايات كخبر الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة لا خبر المستور من القرون
الثلاثة فانه مقبول لشروط ما ذكرنا لان العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه السلام لهم بالخيرية و
ليس تعديل اقوى من تعديل صاحب الشرع واحترز بقوله في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة
المستور جاز عند ابي حنيفة رحمه الله نظرا الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار بنجاسة الماء فقد اختلف الرواية في خبره
فروى الحسن عن ابي حنيفة انه كالعدل في هذا الخبر وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذا لم يطعن
الخصم لثبوت عدالتهم ظاهرا لقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا النقل عن عمر رضي الله عنه فهذا من
صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اعلى من تعديل المزكي وذكر محمد رحمه الله في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده رجل مسلم مرضي
لم يتوضأ به وان كان فاسقا فله ان يتوضأ منه وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح لانه
لابد من اشتراط العدالة لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفي بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان
لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم
الدخول شرط فلا يكتفي بثبوته ظاهرا لنزول العتق قوله وقال محمد رحمه الله في الفاسق الذي يخبر بنجاسة الماء انه
يحكم السامع رأيه فان وقع في قلبه انه صادق تيمم من غير اراقة الماء فان اراقه فهو احوط للتيمم ثم ذكر محمد
في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه صادق تيمم ولا يتوضأ به لان اكبر الرأي فيما لم يوقف
على حقيقته كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره او على هذا التقدير لا يجوز له التيمم فكان
الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيجوز له التيمم بيقين وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولم يتيمم فان قيل
كان ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض
الادلة في سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف
النص واذا ثبت التوقف في خبره بقي اصل الطهارة في الماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه قوله وفي خبر الكافر والصبي

والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل لان الكافر
اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء
اذا وقع في قلبه صدقه ثم تيمم بعده كان ذلك افضل وان تيمم من غير اراقة وصلى لا يجوز صلوته لان الكافر
لما لا يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل الالزام وكذا
الصبي والمعتوه عند عامة المشائخ رحمهم الله لان موجب ما اخبر به لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار الزاما على الغير وليس
لهما ولاية الالزام على الغير بوجه الا يرى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف تثبت لهما ولاية على الغير لان احتمال الصدق
غير منقطع عن خبرهم اذ الكفر والصبا والعته لا ينافي الصدق وعلى تقدير الصدق لا يحصل الطهارة بالتوضي
به وتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده لتحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز

التیمم من غیر اراقة لانه واجد للماء الطاهر ظاهرا قوله وفی المعاملات التی تنفک من معنی الالزام کالوکالات والمضاربات
والاذن فی التجارات یعتبر خبر کل ممیز لعموم الضرورة الداعیة الی سقوط سائر الشرائط فان الانسان قلما یجد استجماع
لتلک الشرائط حتی یبعثه الی وکیله او غلامه ولا دلیل مع السامع یعمل به سوی هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط لیترجح
جهة الصدق فی المخبر فیصلح ان یکون ملزما وذلک فیما یتعلق به اللزوم من المعاملات احترز به عما فیه الزام محض من حقوق
العباد کالحقوق التی تجری فیها الخصومات فان خبر الواحد لا یقبل الا بشرط العدد ولفظة الشهادة والاهلیة بالولایة
لانه لما کان من قبیل الالزامات لم یکن بد من اهلیة الولایة للمخبر لیصلح خبره للالزام ومن زیادة تاکید باشتراط لفظ الشهادة
والعدد دفعا للتلبیس وصیانة للحقوق المعصومة واما ما فیه الزام من وجه دون وجه کعزل الوکیل وحجر الاذن ونحوهما
فان فیه یشترط احد شرطی الشهادة العدالة او العدد عند ابی حنیفة رحمه الله اعتبارا لمعنی الالزام من وجه واما ما لیس
فیه الالزام بوجه کالوکالات والمضاربات والاذن فی التجارات فیقبل فیه خبر کل ممیز عدلا کان او غیر عدل صبیا کان او
بالغا مسلما کان او کافرا لوجهین احدهما عموم الضرورة الداعیة الی سقوط سائر الشرائط المذکورة سوی التمییز فان
الانسان قلما یجد العدل الحر البالغ المسلم فی کل زمان ومکان یبعثه الی وکیله او غلامه فلو شرطنا فی هذا القسم ما ذکرنا
من الشرائط لتعطلت المصالح وفیه حرج عظیم فسقط اشتراطها للضرورة لان لها اثرا فی التخفیف وقوله ولا دلیل مع السامع
یعمل به سوی هذا الخبر بیان للزوم الضرورة ههنا واحتراز من اخبار الفاسق بنجاسة الماء ونحوه حیث لا یعمل به بدون تحکیم
الرای لان الضرورة فیه لیست مثلها فیما نحن فیه اذ العمل بالاصل هنالک ممکن وهو ان الاصل فی الماء الطهارة فلم تکن
الضرورة لازمة فوجب ضم التحکیم الیه فاما ههنا فلا اصل یعمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول خبره مطلقا تخسیر العدل الثانی
ان الخبر ههنا ملزم لان العبد والوکیل یباح لهما الاقدام علی التصرف من غیر ان یلزمهما ذلک واعتبار هذه الشروط فی
المخبر لیترجح جانب الصدق فی خبره فیصلح الخبر للالزام وذلک اعتبار لما ذکرنا انما نحن فیما یتعلق به اللزوم من امور
الدین ولا وجه الی اشتراطها فیما لا الزام فیه اصلا من المعاملات قوله وانما اعتبر الفاسق فی حل الطعام وحرمته وطهارة
الماء اذا تایّد باکبر الرای لان ذلک امر خاص لا یستقیم تلقیه من جهة العدول فوجب التحری فی خبره للضرورة وکونه مع الفسق
اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حیث یلزمه بخبره ما یلزم غیره الا ان هذه الضرورة غیر لازمة لان العمل بالاصل ممکن وهو ان
الماء فی الاصل طاهر فلم یجعل الفسق هدرا ولا ضرورة فی المصیر رعایة فی امور الدین اصلا لان فی العدول کثرة وبهم
غنیة فلا یصار الیه بالتحری ثم جواب عما یقال لما شرطت هذه الشرائط فی امور الدین لما یتعلق بها من اللزوم ان لا یقبل
خبر الفاسق فی الاخبار بنجاسة الماء وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تایّد ای تقوی باکبر الرای لان ذلک من امور الدین
کما لا یقبل خبر الکافر والصبی والمعتوه فی ذلک فقال انما اعتبر خبره فی ذلک لان ذلک ای الوقوف علی طهارة الماء و
نجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص ای بالنسبة الی روایة الحدیث یعنی لیس بامر یقف علیه جمیع الناس حتی امکن التلقی
من جهة العدول بل ربما یقف علیه الفساق وهو الغالب فیه لانه لا یکون الا فی الفیافی والاسواق والغالب فیها الفساق
فوجب قبول خبره مع التحری للضرورة ثم اشار الی الفرق بین خبره وبین خبر الکافر والصبی بوجهین فقال وکونه ای کون الفاسق

من صفة الفسق الا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفاء التهمة اى تهمة الكذب من خبره حيث يلزمه بخبره
من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر ليس باهل
الشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا فلا يلزمهما بخبرهما بما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير ابتداء
من غير التزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب عما يقال لما تحققت الضرورة ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير
تحكيم الرأي كما قبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال الا ان اى لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تعارض
جهتا الصدق والكذب في خبره امكن تركه والرجوع الى الاصول وهو ان الماء في الاصل طاهر وكذا الاصل في الطعام
وهو ما حل فيعمل به واذا كان كذلك لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر فسقه من وجه حتى لم يقبل خبره بدون ضم تحكيم الرأي اليه بخلاف
المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام لان الضرورة ثمه لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث لا يقبل فيها خبر الفاسق
اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين تلقوا
نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله واما صاحب

الهوى فالمذهب المختار انه لا تقبل رواية من اهل الهوى والداعي الناس اليه لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب
داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فلهذا الهوى ميلان النفس الى ما تستلذ به من
الشهوات من غير داعية الشرع والانتحال تحمل ذا نحلة وهي الملة اى الدين اعلم ان من اتبع الهوى من يجب اكفاره
كغلاة المجسمة والروافض ويسمى الكافر المتأول ومنهم من لا يجب الكفارة ويسمى الفاسق المتأول واختلف في القسم
الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول شهادته وروايته لانه اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان يتحرج معظما
للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل خبره كخبر الواحد العدل المسلم وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر
ليس باهل للشهادة ولا للرواية لما بينا وكونه متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا يجعله اهلا فان كل كافر متأول
اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم وتورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه كذا ذكره الغزالي واختلف في القسم الثاني
ايضا فذهب القاضي الامام ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول
والفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى غاية ما في الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله فسق آخر انضم الى فسقه فكان اولى
بالمنع ولم يكن هذا الجهل نفسه وبرتها وذهب الجمهور الى قبول الشهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق من حيث
الاعتقاد لا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه في الاحتراز عن المحظور حيث قال يكفر من ارتكب اى الذنب او خرج به
من الايمان فهذا الاعتقاد دليل على التحرز من الكذب اشد الاحتراز على الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير متأول
متروك التسمية عمدا او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردودا والشهادة الا الخطابية من الروافض فان
شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعي اذا احلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا فاعتقادهم
هذا يمكن تهمة الكذب في شهادتهم فاما رواية هذا القسم فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما ذكرنا من
انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه وعند بعضهم لا تقبل اذا كان

عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه فانه يقبل اذا كان كذلك وهو مختار الشيخ ومذهب عامة اهل الفقه والحديث
لان دعوته الناس الى هواه ومحاجته في ذلك سبب داع الى التقول اي الافتراء والكذب فيورث ذلك تهمة في
روايته كما في شهادة الولد لوالده فلا تقبل وذكر ابو اليسر رحمه الله ان المبتدع ان كان ممن يكفر لا يقبل خبره وان كان
ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله عليه السلام لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية
فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان
صدقه على كذبه قوله: واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضي الله عنهم وغيرهم ممن اشتهر
بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يترك به القياس وان كان الراوي معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل
ابي هريرة وانس بن مالك رضي الله عنهما فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة وانسداد
باب الرأي ولما بين الشيخ رحمه الله شرائط قبول خبر الواحد وكونه حجة شرعا شرع في بيان شرائط تقدمه على القياس فقال
ان كان الراوي معروفا بالفقه كالجماعة المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس عند الجمهور وحكي عن مالك رحمه الله ان
القياس يقدم على الحديث لتمكن شبهات كثيرة فيه فانه يجوز ان يكون الراوي ساهيا او غالطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن
من النبي عليه السلام والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة وهي الخطأ وما فيه شبهة واحدة اولى مما فيه شبهات كثيرة
واحتج الجمهور باجماع الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا سمعوا خبر الواحد وبان خبر الواحد
يقين باصله لانه قول الرسول عليه السلام والشبهة في طريقه وهو النقل والرأي محتمل باصله في كل وصف فكل وصف من اوصاف
النص يحتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى من الاحتمال الثابت
في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو اضعف احتمالا وهو الخبر اولى والعبادلة ثم العبادلة جمع عبدل فان من العرب
من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل وجمع عبد وضعا كالنساء للمرأة وهم عند القفال عبد الله بن مسعود وعبد الله
بن عباس وعبد الله بن عمر وعند المحدثين عبد الله بن الزبير مقام عبد الله بن مسعود رضي الله عنهم وان كان الراوي
معروفا بالعدالة والضبط دون الفقه فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف القياس لم يترك الخبر الا بالضرورة
وانسداد باب الرأي من كل وجه حتى اذا كان موافقا للقياس ومخالفا للقياس لم يترك الحديث وقوله وانسداد باب الرأي
تفسير للضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس من كل وجه يترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله عليه الصلاة والسلام عظيم الخطر لانه عليه السلام
قد اوتي جوامع الكلام والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم وقد كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء
في كثير من الاخبار امرنا النبي عليه السلام بكذا ونهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام رسول الله عليه السلام بعبارة
لا ينتظم المعاني التي انتظمها عبارة الرسول عليه السلام لقصور فهمه عن دركها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بعد فهم المعنى فيدخل في هذا
الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس تمكنت شبهة في
متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان وفي القياس شبهة واحدة فيما قلنا في مثل هذا الخبر ترجح

ما هو أقل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل حديث أبي هريرة في المصراة أي ومثال ما ذكرنا حديث أبي هريرة
رضي الله عنه في المصراة وهو ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها
بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر والتصرية في اللغة الجمع
يقال صريت الماء وصريته إذا جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري
أنها غزيرة اللبن والشافعي رحمه الله تعالى جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار إذا تبين بعد الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا
الحديث وهو حديث صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط
لأن البيع يقتضي سلامة المبيع وقلة اللبن لا تفوت صفة السلامة لأن اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة
فبقلتها أولى فأما الحديث فمخالف للقياس لأن ضمان العدوان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالإجماع
ثم اللبن إن كان من ذوات الأمثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من عليه وإن لم يكن مثليا
يضمن بالقيمة فإيجاب التمر مكانه يكون مخالفا للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس معارضا
للإجماع الموجب للعمل به فيكون مردودا ولأنه إنما يقبل من أحاديث أبي هريرة رضي الله عنه ما لا يخالف القياس فأما
ما خالفه فالقياس مقدم عليه كذا في الأسرار والمبسوط فإن قيل إنكم عملتم بخبر القهقهة على مخالفة القياس مع أن راويه
معبد الجهني وإنه لم يعرف بالفقه بين الصحابة رضي الله عنهم فخبر المصراة أولى بالقبول والعمل به لأنه أثبت متنا
وأقوى سندا ورواية وهو أبو هريرة رضي الله عنه أعلى رتبة في العلم من معبد قلنا قد روى خبر القهقهة كثير
من الصحابة مثل أبي موسى الأشعري وجابر وأنس وعمران بن حصين وأسامة بن زيد وعمل به كبار الصحابة والتابعين
مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وإبراهيم ومكحول رضي الله عنهم فلذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس
كذا أشير في الأسرار واعلم أن اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس هو مذهب عيسى بن أبان واختاره
القاضي الإمام أبو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه أكثر المتأخرين فأما عند الشيخ أبي الحسن الكرخي ومن تابعه من
أصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس بل يقبل خبر كل عدل ضابط إذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة
المشهورة ويقدم على القياس قال صدر الإسلام أبو اليسر وإليه مال أكثر العلماء لأن التغير من الراوي بعد ثبوت
عدالته وضبطه موهوم والظاهر أنه يروي كما سمع ولو غير لغيره على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر من أحوال الصحابة
والرواة العدول لأن الأخبار وردت بلسانهم فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم إياه وعدالتهم وتقواهم
تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولأن القياس هو الذي يوجب وهنا في رواية والوقوف على القياس
الصحيح متعذر فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالأخبار واستدل غيره على صحة هذا القول بأن عمر رضي الله عنه قبل حديث
حمل بن مالك في الجنين وقضى به وإن كان مخالفا للقياس لأن الجنين إن كان حيا وجبت الدية كاملة وإن
كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كدنا أن نقضي فيه برأينا وفيه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبل خبر الضحاك في توريث
المرأة من دية زوجها وكان القياس عنده خلاف ذلك لأن الميراث إنما يثبت فيما كان يملكه المورث قبل الموت والزوج

لا يملك الدية قبل الموت لانها انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم ينقل هذا القول عن اصحابنا بعينا بل المنقول منهم ان خبر الواحد مقدم على القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال ما جاءنا عن الله تعالى وعن رسوله فعلى الرأس والعين ولم ينقل عن احد من السلف اشتراط الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة وهي قوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة رضي الله عنه لم يكن فقيها بل كان فقيها ولم يعدم شيئا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة رضي الله عنهم وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين من علية اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكره في القواطع وقد دعا النبي عليه السلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال اسحاق الحنظلي ثبت عندنا في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة وقال البخاري روى عنه سبعمائة نفر من اولاد المهاجرين والانصار وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عنه السلف وشهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث المعروف وان اختلفوا فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا وان كان لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا المجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانية وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا والمستتر في حيز الجواز للعمل به دون الوجوب اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة جميع الصحابة رضي الله عنهم لان عدالتهم تثبت بتعديل الله اياهم وثنائه عليهم في آي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه الآية وقوله عز اسمه والذين معه اشداء على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة ويقول الرسول عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه السلام لا تذكروا اصحابي الا بخير فلو انفق احدكم ملأ الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام ان الله تعالى اختار لي اصحابا وانصارا واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج ذا الا

وقتالهم للآباء والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع بعدالتهم وأما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل
والاجتهاد فان كل فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا
فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير الصحابي فذهبت عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي الى ان من صحب
النبي عليه السلام لحظة فهو صحابي لان اللفظ مأخوذ من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب الجمهور الاصوليين
الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه السلام وطالت صحبته معه على طريق التتبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس
عالما ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق التتبع له والاخذ منه وكذا لو حلف زيد
انه ليس بصاحب عمرو وقد صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالي رحمه الله الاسم لا يطلق الا على من صحبه
ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر
والنقل الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت عن شيخي رحمه الله ان ادناها ستة اشهر وعن سعيد
بن المسيب انه قال ولا تعد من الصحابة الا من اقام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة او غزوتين و
اذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف فاته
الا بروايته الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية
حديث او حديثين وقد عرفت عدالة الصحابة رضي الله عنهم بالنصوص واشتهر طول صحبتهم كيف يكون هو داخلا
فيهم وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان رووا عن النبي عليه السلام لا يعدون من الصحابة على ما اختاره الاصوليين
لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجهالة اي كان مجهولا في رواية الحديث
حتى لا يعرف الا بهذا واحتراز عن مجهول النسب فان هذا اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة من القبول
عند عامة الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل وابصة بن معبد وهو ابن معبد بن
عتبة بن قيس بن كعب نزل الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها وروى ان رجلا صلى خلف الصفوف وحده
فامره النبي عليه السلام ان يعيد وسلمة بن المحبق بكسر الباء لا غير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه بفتح
الباء واسم المحبق صخر بن البايد بن الحارث ويقال سلمة بن عمرو بن المحبق نسب الى جده وروى عن النبي عليه السلام
انه قال فيمن وطئ جارية امرأته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا
الحديث لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة والاجماع كحديث المصراة ومعقل بن سنان
بن اشجع بن زينب بن غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد فتح مكة مع رسول الله عليه السلام وسكن الكوفة
وقتل يوم الحرة بالمدينة سنة ثلث وستين روى قصة بروع كما بيناها ثم رواية مثل هذا المجهول على خمسة اوجه ان
روى عنه السلف وشهدوا بصحته اي بصحة حديثه او بصحة المروي يعني رواه ثقات عنه للقبول والعمل به لا الرد عليه
او سكتوا عن الطعن والرد بعد ما بلغهم روايته صار حديثه في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفقه والعدالة
والضبط فيقبل وان كان على القياس لانهم كانوا اهل فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا الاجلاء

الحديث حتى يصح عندهم انه مروي من رسول الله عليه السلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من رواياتهم فلا يكون قبولهم
الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه او لانه موافق لما سمعوه من رسول الله عليه السلام او لرواية بعض
المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة الى البيان دليل على الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم من الرد
دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك لسقطت نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف
فيه اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك اي ان قبل البعض ورده البعض تقبل الينا
مثل حديث المعروف لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه مثل حديث معقل بن سنان فيما روي
ان ابن مسعود رضي الله عنه سئل عمن تزوج امرأة ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها ولم يجب شهرا وكان السائل يتردد اليه
ثم قال بعد شهر اجتهدت فيه برأيي فان كان صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني
ومن الشيطان والله ورسوله منه بريء ان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص ولا مجاوزة حد فقام معقل بن
سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب راية الاشجعيين وقالا نشهد ان رسول الله عليه السلام قضى في بروع بنت واشق
الاشجعية بمثل قضائك هذا وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول فسر بذلك ابن مسعود رضي الله عنه سرورا
لم يكن يسر مثله بعد اسلامه لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله عليه السلام وقبل حديثه ورده علي رضي الله عنه وقال ما نصنع
بقول اعرابي بوال على عقبيه حسبها الميراث لا مهر لها لمخالفة القياس الذي عنده وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما
فلا تستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الرأي اولى من رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا
وقيل انما رده لمذهب تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل ان يحلفه ولما اختلف في قبوله اخذنا به
لما ذكرنا ان الثقات رووا هذا الخبر عنه مثل ابن مسعود رضي الله عنه من القرن الاول وعلقمة ومسروق ونافع بن جبير
والحسن من القرن الثاني فثبت بروايتهم عنه علمهم بخبره وعدالته وقوله اعرابي بوال على عقبيه اشارة الى انه من
الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي وسكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول
في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط و
قوله عندنا يشير الى الاختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجهه انه الرد لما عارض القبول تساقطا ويصير الخبر بمنزلة
ما لو لم يلحقه رد ولا نكير فيلحق القسم الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة روايته ذلك
الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا
خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول الله عليه السلام ولا بترك العمل به وترجيح الرأي
بخلافه عليه فاتفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر
ذلك ممن فوقه وهو رؤوس الفقهاء من الصحابة رضي الله عنه كان اولى كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه ويسمى هذا النوع
منكرا او مستنكرا لان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل
ان يكون حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انا خاتم النبيين لا نبي

بعدي الا ان يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الالحاد والزندقة ويدعي النبوة فاما المستنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم لهم ايضا وكان من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب ولا في الجواز وذلك مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي طلقها ثلثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي عليه السلام بعثه مع علي رضي الله عنه الى اليمن فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه السلام فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلثا فهل لها نفقة فقال عليه السلام ليس لها نفقة ولا سكنى فارسل اليها ان تنتقل الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك ياتيها المهاجرون الاولون فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك فرده عمر رضي الله عنه وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت اتهمها بالكذب والغفلة والنسيان ثم ان ترد منا لها للكتاب والسنة فدل على ان في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عليه السلام نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى بن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا عليه السلام القياس الصحيح فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة لتلا النص وروى السنة واشار ابو جعفر الطحاوي في شرح الآثار الى انه اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن ومن السنة ما قال عمر رضي الله عنه سمعت رسول الله عليه السلام يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا اسامة ابن زيد وسلمة بن عبد الرحمن وابو اسحاق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري ومروان بن الحكم ورد عمر كان بحضرة اصحاب رسول الله عليه السلام ورضي الله عنهم ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه كمذهبه فثبت ان هذا الحديث منكر اي لم يجز العمل به وان كان لم يظهر حديثه في السلف اي لم يبلغهم حديث المجهول ولم يظهر رد ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل به جائز يعني اذا وافق القياس او اذا لم يخالف القياس لان من كان في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة العدالة في ذلك الزمان وباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف تمكن تهمة الوهم فيه فيجوز العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فان قيل اذا وافقه القياس لم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا تمكن خلل في القياس مع منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث فاما رواية مثل هذا المجهول في زماننا فلا يقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتايد بقبول العدول لغلبة الفسق على اهل الزمان ثم لخص الشيخ الكلام وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي الخبر المتواتر يوجب علم اليقين وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية والمشهور علم طمانينة وفي مقابلته المستنكر لان المشهور حجة يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن في قوله والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن ما كان جانب الثبوت فيه راجحا وهو الذي عبر عنه بغالب الراي والوهم ما كان عدم الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد

لم نالب لراى اى خبر الواحد الذى هو معروف بالضبط والعدالة وفى حكم المعروف وفى مقابلة المستتر اى خبر المجهول الذى

لم يقابل برد ولا قبول لان ذلك مما يوجب العمل وهذا لا يوجبه **قوله** ويسقط العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته قولا او عملا

من الراوى بعد الرواية اذا افتى الراوى بخلاف ما رواه او عمل بخلافه فذلك لايخلو من ان يكون قبل رواية الحديث وقبل بلوغه

اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف تاريخه ولايخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اى لايحتمل ان يكون

مرادا من الخبر او لايكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لايوجب ذلك جرحا فى الحديث بوجه لان الظاهر ان

ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث

حجة بيقين فى الاصل ووقع الشك فى سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية ولان الحمل على احسن الوجهين

واجب ما لا يتبين خلافه وكذلك ان كان بعد الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او

كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان ظاهر الحديث واحتماله للمعانى لغة لايتغير بتاويله وحمله بخلاف الظاهر

وتاويله لايكون حجة على غيره كما لايكون اجتهاده حجة فى حق غيره فوجب عليه التامل والتفكر فيه فان اتضح له وجه وجب

اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا فى الحديث لان خلافه ان كان

حقا بان خالف الوقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس

بثابت ساقط العمل والاعتبار وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة ونسيان

فقد سقطت بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا فكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول الرواية ولا يقال

انما صار فاسقا بالخلاف لو ظهر فيقتصر على الحال فلا يقدح ذلك فى قبول ما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية لانقول

قد بلغ الحديث منه الينا وقد ثبت فسقه ولابد فى الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ما رواه فى الحال وهذا لان العدالة

امر باطن لايوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة بخلاف الموت والجنون لان

الحيوة والعقل كانا ثابتين بيقين فلا يظهر بالموت والجنون عدمه او مثاله ما روى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبى

عليه السلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر بالغسل ثلاثا فيسقط العمل بما روى ويحمل

على انه عرف انتساخه به وما روت عائشة رضى الله عنها ان النبى عليه السلام قال ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها

فنكاحها باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصة بنت اخيها عبد الرحمن من المنذر بن الزبير حين كان عبد الرحمن غائبا

فلما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها

اولى فيكون فيه عمل بخلاف ما روت عائشة رضى الله عنها فتبين به نسخه **قوله** او من غيره من ائمة الصحابة والحديث

ظاهر ولايحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساخ اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر مخالفة الحديث من غير راويه من ائمة

الصحابة قيد بقوله من ائمة الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعنه فيه لايسقط العمل به على الاطلاق

بل هو على التفصيل فان طعن طعنا مبهما لايقبل كما لايقبل فى الشهادة وكذا ان كان مفسرا بامر مجتهد فيه كان الطعن بالارسال

والشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وبركض الدواب وكثرة المزاح ونحوها وكذا ان كان مفسرا بما لايوجب الجرح بالاتفاق

ولكن الطاعن معروف بالتعصب ومتهم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما الطعن بما يوجب الجرح بالاتفاق ممن هو معروف بالعدالة والنصيحة والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من غير الراوي من ائمة الصحابة رضي الله عنهم لا يقدح في الحديث اذا كان ممن يجوز ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روي ان النبي عليه السلام رخص للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رضي الله عنه انها تقيم حتى تطهر وتطوف فلا يترك به العمل بالحديث المرخص لان الحديث الصحيح واجب العمل فلا يترك العمل به لمخالفة بعض الصحابة رضي اذا امكن حمل خلافه على وجه حسن وقد امكن بان يقال انما عمل وافتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه ان يعمل به فاذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث الخفاء عليه فخلافه يسقط العمل به فيخرجه من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه السلام سواء رواه هو او غيره كان احسن الوجوه ان يحمل على انه عرف انتساخه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عبادة بن الصامت رضي الله عنه عن النبي عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اي حد زنا البكر بالبكر وحد الزنا الثيب بالثيب كذا ثم صح عن الخلفاء رضي الله عنهم انهم لم يجمعوا بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث لشهرته فيهم فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك صح عن عمر رضي الله عنه قوله والله لا انفي ابدا بعد ما نفى احدا فلحق بالروم مرتدا وقول علي رضي الله عنه كفى بالنفي فتنة مع علمنا انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب وقوله ويحمل على الانتساخ يتعلق بالقسمين اي يحمل الحديث صيرورته منسوخا لمخالفة الراوي قولا او عملا ولمخالفة غيره من ائمة الصحابة رضي الله عنهم والانتساخ ههنا بمعنى النسخ المبني للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد وليس المراد ههنا المتعدي قوله واختلف فيما اذا انكره المروي عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابي يوسف رحمه الله خلافا لمحمد رحمه الله وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضي بقضيته وهو لا يذكر ما قال ابو يوسف لا يقبل وقال محمد رح تقبل والطعن المبهم لا يوجب جرحا في الراوي كما لا يوجبه في الشاهد ولا يمنع العمل به الا اذا وقع مفسرا انما هو الجرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من ائمة الحديث اي الحديث المروي عنه وهو على وجهين اما ان انكره انكار جاحد مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط او كذبت علي او انكره انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك ففي الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للاخر فلا بد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح في الحديث ولكن لا يقدح ذلك في عدالتهما للمتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك في زوالها فلا يترك اليقين بالشك كبينتين متكافئتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهما وفائدة تظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ رحمه الله عليه وابو الحسن الكرخي رحمه الله وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو المختار للقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو مات متمسكين بان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ الانسان قد يروي شيئا لغيره ثم

١٨٠

نسي بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة وكان مصدقا في حق نفسه فلا تبطل ما ترجح من جهة الصادق في خبر الراوي
بعدالته نسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوي الرواية وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل
للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا تحل له الشهادة واما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع
الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع ان يروي عنه فاذا انكر والمدعي مصدق في حق نفسه بقي السماع فحلت له الرواية
واحتج من رده بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان الحديث غريبا في حادثة مشهورة فتكذيب الراوي اولى لان تكذيبه دل على
الوهن من تكذيب العادة لانه يرد عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان الخبر
انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوي ينقطع الاتصال لان انكاره حجة في حقه فينتفي به روايته
الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما في الشهادة
على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل ولان اكثر ما في الباب ان يصدق كل واحد في حق نفسه
فمعناه يحل للراوي ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل بالخبر
الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله بناء على اختلافهما في مسألة ذكرها الخصاف في ادب القاضي ان من
ادعى عند القاضي بانه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر قضاءه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك تقبل عند محمد رحمه الله لاحتمال النسيان
من جهة القاضي ولا تقبل عند ابي يوسف رحمه الله لانكار من يسند القضاء اليه فكذلك في باب الرواية ومثاله حديث ربيعة بن عبد الرحمن
عن سهيل بن ابي صالح عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي عليه السلام قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال
فلقيت سهيلا فسألته عنه وحدثته عنه بهذا الحديث فلم يعرف وكان يقول بعد ذلك حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يعملوا بهذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل

فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوهها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن
ذلك وانما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة هو وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه
سواء كان لمانع او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه
فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان تعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد
منهما في النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل فيما لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه
وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل لان ذلك اي
التعارض والتناقض من علامات العجز فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت
حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك منشاؤه الجهل بحقائق
الاشياء والله تعالى منزه عن ان يوصف بالعجز والجهل فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حججه حقيقة وانما يقع التعارض في هذه الحجج لجهلنا بالناسخ
والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتاخر فاذا لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يثبت التعارض في الحكم حقيقة فلا جرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة هي الممانعة
على سبيل المقابلة يقال عرض لي كذا اي استقبلني فمنعني كما قصدته ومنه يسمى السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس وحرارتها عن الاتصال بالارض

وفي اصطلاح الاصوليين هي تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد بالمتساويتين احترازا عن غيرهما لان التدافع لا يتحقق بين القوي والضعيف بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لا يعارض المشهور وبعدم امكان الجمع احترازا عن امكان الجمع بينهما فان التدافع الذي هو ركن في المعارضة يسقط عند امكان الجمع بوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم به والمحكوم عليه لان حقيقته التناقض للكلامين ولا تناقض الا عند اتحادهما فانك اذا قلت الحمل مريح ويشوي لا يناقضه قولك الحمل لا يذبح ولا يشوى اذا اردت بريح الحمل لاختلاف المحكوم عليه اذا قلت المكره المختار اي له قدرة على الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ما فيه ارادة وشهوة لاختلاف المحكوم به ويندرج فيما ذكرنا اشتراط نفيه من وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان وزيد ليس بجالس في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني وكذا اذا قلت زيد اب لعمرو وزيد ليس باب اي لخالد اذا المحكوم في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد او قلت الخمر مسكر في الدن اي بالقوة الخمر ليس بمسكر في الدن اي بالفعل فالمحكوم فيهما امران متغائران ولو قلت الزنجي اسود اي جلده والزنجي ليس باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء وفي الثاني كلها فيتغائران وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فالمحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف بالسواد وهما متغائران وبالجملة ينبغي ان لا يتغائر الكلامين الا في الكيف اعني النفي والاثبات فيبطل احدهما ما يثبت الآخر بعينه من حكم المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس واقوال الصحابة على الترتيب في الحج ان امكن لان التعارض متى ثبت بين الحجتين تساقطا لان نزاع كل واحد منهما بالاخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة اذا وردتا متناقضتان فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولا يمكن الجمع بينهما سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالآخر فلا يمكن الترجيح بلا مرجح ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به بعدهما فلا يجب العمل بما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة لا تتحقق بها اذا لم يوجد فيه الحكم لان تساقط الدليلين المتعارضين فلا بد من دليل آخر يعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن اي واما الى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد وان كان بين السنتين وجب المصير الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ويؤيده ما ذكر الامام فخر الاسلام في شرح التقويم حكم المعارضة انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول وبين قول الصحابي وعند من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة التعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رحمه الله ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحج متعلقا بالمجموع اي حكم المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم والقياس لكن على الترتيب لا على التساوي فيصار اولا الى اقوال الصحابة رضي الله عنهم اولا ثم الى القياس وان كان القول الثاني فيكون قوله على الترتيب في الحج متعلقا بالمتقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة اي الكتاب متقدم من السنة

فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما ويكون
الواو على هذا الوجه بمعنى او قوله تساقطا اى سقط كل واحد منهما ولو قيل تساقطتا لكان احسن قوله وعند تعذر المصير اليه يجب
تقرير الاصول اى الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما دليل آخر يعمل به او وجد التعارض فی الجميع يجب تقرير
الاصول اى يجب العمل بالاصل فی جميع ما يتعلق بالمتعارضين كما فی سور الحمار على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير
الى السنة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراءة
على المقتدي لوروده فی الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السباق والسياق والثانی ينفي وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن
مع القراءة وانه ورد فی القراءة فی الصلوة عند عامة اهل التفسير فتعارضا فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له
امام فقراءة الامام قراءة له وقوله عليه السلام فی الحديث المعروف واذا قرئ فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه السلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل فی نفسه قد يراد به نفي الفضيلة على ما عرف ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ما
روى النعمان بن بشير رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة بركوع وسجدتين وما روت
عائشة رضي الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر
الصلوة قوله كما فی سور الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهدا لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قيل ان الماء عرف
طاهرا فی الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم يزل به الحدث فوجب ضم التيمم اليه ويسمى مشكوكا فی سور الحمار ولم يمكن العمل بالقياس
بقي مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت فی اباحة لحم الحمار وحرمته فان
عبد الله بن ابی اوفى روى ان النبي عليه السلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبي عليه السلام
اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها فی لحمه ويلزم الاشتباه فی سوره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه واعترض
عليه بان التعارض غير مسلم لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكمتم بحرمة لحمه فينبغی ان تثبت نجاسة سوره ايضا الا
يرى انه حكم بنجاسة سور الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة فی لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب بان الترجيح ثبت بالاجتهاد
فی حق الحرمة للاحتياط دون السور اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته لوجب التيمم لا غير وليس فيه احتياط
لاحتمال كون السور مطهرا دون التراب والثانی ما ذكر شمس الائمة البيهقي رحمه الله فی الكفاية ان الاخبار تعارضت فی
طهارة سوره ونجاسته فان جابرا رضي الله عنه روى ان النبي عليه السلام سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وهذا النص يدل
على ان سوره طاهر وروى انس رضي الله عنه ان رسول الله عليه السلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل
على ان سوره نجس وقد تعارضت الآثار عن الصحابة رضي الله عنهم ايضا فان ابن عمر رضي الله عنه كان يكره التوضي بسور الحمار
والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضي الله عنه كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر لا باس بالتوضي به
ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر بالعرق ينبغی ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر فی الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن
ينبغی ان يكون نجسا لان اللبن نجس فی اصح الروايتين او يقال لم يصلح القياس شاهدا لانه لم يمكن الحاقه بسور الكلب فی النجاسة
لعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة فی الحمار الموجب لطهارة السور فانه يربط فی الدور والافنية ويشرب من الاوانی

دون الكلب فانه لا يطوف حول الابواب لا في الدور والبيوت ولا يمكن المحافظة لسور الهرة في الطهارة لعلة الطواف لان الضرورة فيه دونها
في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي يدخلها الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير علة جامعة بين الاصل والفرع
وكان نصبا لحكم الشرع ابتداء بالرأي وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه في الحكم وصار مشكلا فوجب
تقرير الاصول وهو اثبات ما كان على ما كان فلا يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او النجاسة عرفت ثابتة
بيقين فلا يزول بالشك فلذلك وجب ضم التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا
بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانها
لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالهما لا يكون
هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للآخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه
فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم **قوله واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض**
ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة ليعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل بكل واحد منهما
وهي حجة اطمأن قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال لم يسقط العمل بهما بسبب التعارض كما تسقط العمل بالنصين عند التعارض
ووجب الرجوع الى ما بعدهما من الدليل بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لانا لو
قلنا بالتساقط ليؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس
دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل واحد القياسين حق
عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا وكل واحد منهما حجة في حق العمل به اصاب المجتهد به الحق او اخطأه فكان العمل باحدهما وهو
حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان احدهما وهو
المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس ولا ضرورة في ترك
الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء
من غير تحري كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق
لان الحق عند الله تعالى واحد فالقياس لا يدل عليه من كل وجه وقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه كما
قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله تعالى واصابة الحق غيب فيصلح شهادة القلب حجة في حق ذلك
فمن حيث انهما حجتان في حق العمل وجب ان يثبت التخيير من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى
واحد وجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والآخر صواب ولا يدري ايهما الصواب كما في النصين ولما وجب العمل من وجه
وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رأيه فيعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله في
شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحري ولهذا صار له في مسئلة واحدة قولان واقوال
واما الروايتان اللتان روينا عن اصحابنا رضي الله عنهم في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما صحيحة والأخرى
فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذي روي عن رسول الله عليه السلام بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام

فقد قالها في ما يتبين لكن لم يعرف الاول من الامرة والفراسة نظر الثاقب فيما يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه
خيرا اي العرت وعلمت وهو يتفرس اي يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا فرس بمعنى اعلم وابصر وقيل من غض بصره عن المحارم
وامسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام المراقبة وتعود اكل الحلال لم تخطئ فراسته **قوله** ثم التعارض انما يقع بين الحجتين بان يوجب
كل واحدة منهما ضد ما توجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة فالاختلاف بين الحجتين على سبيل المدافعة
ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما اتحاد المحل والزمان
وتساوي الدليلين فشروط لامكان الجمع بدون الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل المدافعة بدون الثاني وقد مر تفسير التعارض
وبيان شرطه **قوله** واختلف مشائخنا رحمهم الله في ان خبر النفي هل يعارض خبر الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين رحمهم الله
في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد وروي انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم انه كان عبدا فاصحابنا رحمهم الله
اخذوا بالمثبت وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه تزوجها وهو محرم واتفقت الرواية
انه لم يكن في الحل الاصلي فجعل اصحابنا رحمهم الله العمل بالنافي اولى وقالوا في الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل
في ذلك ان النفي متى كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات
والا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر الحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة
المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعدله في الضبط
والاتقان الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول فاذا التعارض
نصان احدهما مثبت والاخر ناف ترجح المثبت عند الشيخ رحمه الله ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي رحمه الله
لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل
اذا تعارضا ترجح قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد على الظاهر وقال عيسى بن ابان والقاضي
عبد الجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة
موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه اخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني ابا حنيفة رضي الله عنه وابا يوسف
ومحمدا في ذلك اي في تعارض النفي والاثبات ففي بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها بالنافي ففي مسئلة خيار العتاقة وهي
ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي رحمه الله اخذوا بالمثبت
فان عروة بن الزبير رضي الله عنه روى عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها الرسول عليه السلام
وهو ناف لانه مبقي على الامر الاصلي اذ لا خلاف في ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق وروي عن ابراهيم عن الاسود
عن عائشة رضي الله عنها ان زوجها كان حرا حين عتقت وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا بالمثبت وفي
مسئلة جواز نكاح المحرم اخذوا بالنافي فان يزيد بن الاصم يروي ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو
حلال اي خارج عن احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى ابن عباس رضي الله عنه انه تزوجها
وهو محرم وهو ناف لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به **وقوله** واتفقت الروايات احتراز

كما قال ابو الحسن الكرخي رحمه الله ان علماءنا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لا
بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن في الحل الاصلي وانما اختلفت في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام
اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روي ان النبي عليه السلام بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه
ميمونة بنت الحارث ورسول الله عليه السلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة رضي الله عنهم للمستغفري وقالوا في تعارض
الجرح والتعديل بان اخبر مزكي ان هذا الشاهد عدل واخبر آخر انه مجروح ان الجرح اولى وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وخبر العدل
نافي لانه مبقي على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فعملوا بالمثبت واذا اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو
ان النفي لا يخلو من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان
لا يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز ان يكون مبنيا على الاستصحاب
فان كان من جنس ما يعرف بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله
ووضح طريق العلم به صار مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة وان كان مما لا يعرف بدليله لا يعارض الاثبات لان
ما لا دليل عليه لا يقابل ما ثبت بالدليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص من حال المخبر فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال
لم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل المثبت فيقع التعارض
فالنفي في حديث بريرة رضي الله عنها مما لا يعرف الا بظاهر الحال اي هو مبني استصحاب الحال لا على دليل يوجب العلم فان من روى ان
زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي هو مبني
على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجح على خبر الحرية لان راويه عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة
رضي الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوي الحرية الاسود عن عائشة رضي الله عنها
وسماعه عنها من وراء الحجاب فكان الاول اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب لانا نقول ان التيقن فيما قلنا
اكثر لابتنائه على الدليل ولان فيما قلنا عملا بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد
الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فيجعل الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على انه
كان عبدا لم ينف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ما قال اني خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينفي
التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي في باب التعديل والجرح من هذا القبيل ايضا لان الحال
على التزكية عدم وقوف المزكي من الشاهد على ما يجرح عدالته والبناء على ظاهر الحال اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف
على جميع احوال الشاهد في جميع الاوقات فلا يعادل التزكية الجرح الذي مبناه على الدليل وهو المعاينة فكان الجرح اولى
والنفي في حديث ميمونة مما يعرف بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم وهو محسوسة فصار مثل الاثبات
في المعرفة فوقعت المعارضة فوجب المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس رضي الله عنهما
لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط على قلة الوهم
والغلط وقوله والا فلا اي ان لم يكن النفي من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله ولم يعرف ان الراوي اعتمد

دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات **قوله** وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثل النجاسة والحرمة

فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند ذلك يجب العمل بالاصل يعني اذا اخبر مخبر بطهارة ماء وآخر بنجاسته او اخبر بحل طعام او شراب والآخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل هنا فلانه يبتني على الامر الاصلي والاخبار بالنجاسة والحرمة يثبت لانه يثبت امرا عارضا فالنفي في هذه الصور من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان عارفا بالطهارة بدليل موجب للعلم ويحتمل ان يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة لم يقبل خبره لانه اخبار لا عن دليل فلا يعارض الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة فيهما اي في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا لكنه يصلح مرجحا فترجح الخبر النافي به **قوله** ومن الناس

من رجح بفضل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية في العدد دون الافراد لان به يتم الحجة في العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف لا يرجح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواية ولا بالذكورة والحرية عند عامة اصحابنا رحمهم الله وهو قول بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبد الله الجرجاني من اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد فان خبر كل واحد يفيد الظن ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كان الصدق اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع يؤيده ان خبر اثنين في الشهادة يرجح على الخبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحرية اي رجحوا بهما ايضا في العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على الخبر العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المرأتين فاما خبر رجل واحد فمثل خبر امرأة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد لان خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين ودون خبر المرأتين فيترجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل واحد كخبر امرأة واحدة وهو معنى قوله لان به اي بما ذكرنا من وصف الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد واستدل اي من رجح بما ذكرنا بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته او على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب تحقق التعارض ويعمل السامع باكبر رأيه وان اخبره باحد الامرين حران ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين على ما ذكرنا في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في المسائل الماء ثبت في الاخبار ايضا الا ان هذا اي ما ذكر من الترجيح بالعدد او الذكورة والحرية متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة رضي الله عنهم الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية

في الافراد ولا في العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وبزيادة الثقة واما ترجيح خبر المثنى على خبر الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فلظهور الترجيح في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بها سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الرأي لا غيره على ان هذا النوع من الترجيح قول محمد رحمه الله خاصة وابى ذلك ابو حنيفة رضي الله عنه وابو يوسف رحمه الله وهو الصحيح لان كثرة العدد لا تكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن حيز الآحاد الى التواتر او الشهرة يوضحه انه لا يترجح في الشهادة احدى الشهادتين بكثرة العدد حتى كان المثنى والاربعة سواء لاستوائهما في عدم ايجاب العلم وكون كل واحد حجة وكذلك الواحد والمثنى والحر والعبد في باب الاخبار

فصل وهذه الحجج بجملتها تحتمل البيان وهذا باب البيان اي الحجج التي مر ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرهما سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والآحاد تحتمل البيان اي تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير والتفسير او التغيير فوجب الحاق فصل البيان بذكر هذه الحجج ثم البيان عبارة عن البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام وانما يحصل الاعلام بدليل يحصل العلم فهنا امور ثلثة اعلام اي تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل ولفظ البيان يطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلثة ولاطلاقه عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشئ من حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال واشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل في التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تبين به المعلوم فكان البيان والتبيين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه وعبارة بعضهم هو الادلة التي تتبين بها الاحكام قالوا والدليل على صحة ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واشارته بامره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان **قوله** وهو اي البيان على خمسة اوجه عرف ذلك بالاستقراء بيان تقرير الخ اضافة البيان الى التقرير والتفسير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اي بيان هو تقرير وكذا الباقي واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اي بيان يحصل بالضرورة وسمي القسم الاول بيان تقرير لانه مقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال في غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه في مشيه ويقال فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع وهو الملائكة كان شاملا لجميع الملائكة مع احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم اجمعون تقرر معنى العموم فيه

حتى صار بحيث لا يحتمل الخصوص ونظيره في المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اي رفع قيد النكاح لان الطلاق وان كان في الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لا قضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز له والحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع به احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه مقرر للحكم الثابت الظاهر فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا قوله وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك اي ومثل بيان التقرير بيان التفسير في انه يصح موصولا ومفصولا بيان التفسير وهو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل والخفي تعبير له اختصاص بالمشترك والمجمل فكان المراد من المذكور في الكتاب بيان المجمل والمشترك ونحوهما وذلك مثل لحوق البيان عن النبي عليه السلام بقوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل والزكوة بقوله عليه السلام هاتوا ربع عشور اموالكم وبالكتاب الذي امر بكتابته لعمرو بن حزم ومثل لحوق البيان لقول الرجل لامرأته انت بائن او انت حرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا الكلام الطلاق فانه يكون بيان التفسير اذا البينونة او الحرمة مشتركة محتملة للمعاني فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة ثم لا يجوز تاخير هذا البيان عن وقت الحاجة اسلے الفعل الا عند من يجوز التكليف بالمحال واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائي وابنه ابي هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي رحمه الله كابي اسحق المروزي وابي بكر الصيرفي والقاضي ابي حامد تمسك من ابى جواز تاخيره بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لا يحصل بدون البيان فلو جوز تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس في الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصود ايضا والاجمال لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلي والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود الاصلي فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به في الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا يرى ان الابتلاء بالمتشابه الذي ايسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذي ينتظر بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس في الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر الى البيان قوله واما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما يصح بشرط الوصل جعل الشيخ رحمه الله والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل موافقا للامام فخر الاسلام نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رحمه الله ولم يجعل الشيخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم يكن بيانا لنظر ان النسخ وان كان بيانا انتهاء مدة الحكم لكنه في حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيانا انتهاء مدة

الحكم كذا قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول بصحة الاستثناء
عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن
ابي العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاؤس وعطاء انهم جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه
قال احمد بن حنبل تمسك ابن عباس رضي الله عنهما بان اليهود سألت النبي عليه السلام عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال
غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي عنه بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله
واذكر ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله تعالى بطريق الالحاق الى خبره الاول
وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي عليه السلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله تعالى واحتج الفقهاء بان النبي
عليه السلام في قوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف
ولو صح الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل وبان
الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه العقود
ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا ما علم صدق صادق ولا كذب
كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا وعد ولا وعيد فبطلانه لا يخفى على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود
اثر كل واحد منهما فيه فان التعليق والاستثناء يغيران موجب الكلام اذ لو لم يوجد التعليق لوقع معلق في الحال ولو لم
يوجد الاستثناء لثبت موجب المستثنى منه بتمامه فكان فيهما معنى التغيير من هذا الوجه ولكنهما لما كان الابتداء وقوع كلام غير
موجب في الحال او غير موجب لبعض ما تناوله كان فيهما معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع بيان تغيير قوله

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي رحمه الله يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص

عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع وكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل لا خلاف
ان العام اذا خص منه شيء بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه
بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعند بعض اصحابنا واكثر
اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين انه يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد
متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا للحال وفائدته ان العام لا يصير به
ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال الى
الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على الاختلاف في موجب العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض
منه كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه مبقي على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه
قطعي قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا على ما مر بيانه في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى
الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستثناء وتوضيحه انه لما كان قطعيا عندنا وجب اعتقاد ثبوت الحكم في
جميع افراده كما وجب العمل به ولو جاز التخصيص متراخيا تبين ان المخصوص لم يكن داخلا فيه ابتداء وانه لم يكن موجبا في المخصوص

حكما من الابتداء وحينئذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل بل العموم مثل الخصوص اي
العام مثل الخاص في ايجاب الحكم وبعد الخصوص اي بعد التخصيص **قوله** وعلى هذا قال علماؤنا رحمهم الله فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص
منه لآخر موصولا ان الثاني خصوصا للاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما اي
على ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسان وبالفص منه لآخر ايضا موصولا بالاول
ان الثاني وهو الايصاء بالفص يكون خصوصا اي تخصيصا للاول وهو الايصاء بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الفص لتناوله
الحلقة والفص لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اي الموصي الايصاء الثاني عن الاول لم يكن هذا الايصاء تخصيصا
للاول بل صار معارضا وكان الكلام في الفص ايجابا للثاني ولغي عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص
في الايجاب فتثبت المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين وليست الوصية الثانية رجوعا عن الاول كما اذا اوصى بخاتم
لثاني ثم الشيخ رحمه الله ذكر المسئلتين بلا خلاف متابعا لاصول الفقه لفخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وذكر في شرح الزيادات
والايضاح والهداية والمبسوط والمنظومة خلاف ابي يوسف في الفصل الثاني حيث قال الفص له كما في الفصل الاول فيحمل على
ان في الفصل الثاني عنه روايتين **قوله** واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر
المستثنى فيكون تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في
التعليق على ما سبق فصار عندنا تقرير قوله لفلان علي الف الا مائة له علي تسع مائة وعنده الا مائة فانها ليست علي قيل الاستثناء
قول ذو صيغ محصورة دال على ان المذكور لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن ادلة التخصيص فانها قد تكون قولا وقد تكون
دليل عقل وان كان قولا فلا تنحصر صيغته واحترز بقوله وصيغ محصورة عن قوله رأيت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا تسميه
استثناء وان افاد ما يفيد قولنا الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله
غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلثة احدها الاتصال وقد بيناه والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام الاول لولا الاستثناء
كقولك رأيت القوم الا زيدا او زيد منهم ورأيت عشرة الا واحدا فان لم يكن داخلا كان منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا
الشرط لكونه حقيقة لا لصحته والثالث ان لا يكون مستغرقا لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى
شئ يجعل الكلام عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اي موجبه كما اختلف في تخصيص العموم واشار اليه بقوله ايضا
فعندنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع
صورة التكلم بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية
توجب نفي الحكم عما وراءها وعند الشافعي موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما
خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد بقوله بمنزلة دليل الخصوص فانه وان كان يبين ان المخصوص
لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استبداده معارض للعام صورة حتى جاز تعليله او هو معارض للعام صورة ومعنى على
اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام

من ان يكون ايقاعا فيمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء واذا قال لفلان علي الف الا مائة صار عندنا كانه قال ابتداء لفلان علي تسعمائة كانه لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار عنده كانه قال الا مائة فانها ليست علي فالمزم المائة للدليل المعارض للاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله وعلى هذا الاصل اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقي عاما فيما لا معارضة وقلنا هذا استثناء الحال فيكون الصدر عاما في الاحوال وذلك لا يصلح الا في المقدر احتج اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فالخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف لا لحكمه مع بقاء العدد لان الالف متى ثبت سالما لم يصلح اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل اسے ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة عنده اعتبر الشافعي رحمه الله صدر الكلام عاما في قوله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء في القليل والكثير فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا مساويا للطعام مساو فان لكم ان تبيعوا او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوا بها فثبت حرمة البيع لصدر الكلام عامة في القليل والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق ثم لما استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوي هو التساوي في الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة في المكيل خاصة فيبقى بيع الحفنة بالحفنة والحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم وقلنا هذا الاستثناء حال يعني عندنا لما كان تكلما بالباقي جعلنا هذا الاستثناء حالا لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى منه ليتحقق الكلام بالاستثناء والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا تتحقق هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من المساواة هو المساواة في الكيل اذ المسوي في الطعام ليس الا الكيل بالاجماع بدليل قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فان الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان الاتلاف ما دون الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسوي والمفاضلة والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة رجحان احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما وتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فيثبت بما ذكرنا ان صدر الكلام لا يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلثة المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل داخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روي في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء ثم البر لا يسمى باسم الطعام او الحنطة بدون الكيل فان الاسم يتناول الحنطة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها

ليست بمقومة فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف الكيل بمقتضى النص فيصير كانه
قيل لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله ذلك
اي عموم الاحوال لا يصلح الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل يوضحه انه انما يندرج في المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف
خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد ايدرج فيه انسان لا حيوان ولا شئ فههنا انما يندرج ما يناسب
المساواة في الكيل وهو المفاضلة والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشئ في تلك الصورة وذكر شمس الائمة
رحمه الله ان قوله الا سواء بسواء استثناء لبعض الاحوال فيكون توقيتا للنهي بمنزلة الغاية ويثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة
الموقتة في المحل دون المطلقة وانما تتحقق الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما فيما لا يقبلها لو ثبت فانما
يثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا النص فلهذا لم يثبت حكم الربوا في القليل والمطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا ثم الشافعي
رحمه الله احتج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات فلا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب صدر الكلام ليعارض الاستثناء بحكم المستثنى منه ولو كان
تكلما بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل عنه غير
موجود حقيقة واذا بقي التكلم صيغة بقي حكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع
التكلم بالاستثناء المؤدي الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام في القدر
المستثنى مع قيام التكلم وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه
يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم
التكلم مع وجوده فمما لا نظير له واحتج اصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى
الخمسين عن الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام
الاستثناء في الاخبار ولاختص بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان بناء على وجود المخبر به في الزمان
الماضي والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق في الحال لا في زمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في المستقبل لا يتصور المنع
بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم بما بقي بحكمه لم يقبل الامتناع
بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات في الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بجملته ثم
عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فلزم الكذب في احدى الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله
عن ذلك ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على ما دونه بوجه لان اسم العدد علم
لمدلوله اي علم خاص كاسامة للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر تقول ثلثة نصف ستة كذا قيل والاسم
العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا بطريق المجاز
لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى لان النسبة عامة وهو كون كل واحد عددا والنسبة
العامة لا تصلح طريقا للمجاز ولا صورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه

ان يكون الجزء مختصا بالكل فيصح اطلاق اسم الكل عليه لانه وهو الجزء المختص به وههنا ما دون الالف مثلا كما يصلح جزء للالف يصلح جزء للالفين وثلثة الالف وعشرة الالف وغيرها فهذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله لان الالف اسم متى بقيت الالف لم يصلح اسما لما دونها قوله فالخمسين اي استثناء الخمسين تعرض للعدد والمثبت بالالف اي منع العدد والذي بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء لا لحكم اي لا لانه تعرض لحكم الالف بالمعارضة مع بقاء الالف والاسم على مدلوله والحاصل ان دخول الاستثناء على الالف معارض له من مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء ومانع له من ان يكون والاحلية لان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع التكلم عن انعقاده موجبا للحكم في الحال لانه معارض للحكم ومانع له من الثبوت من غير تعرض للتكلم عن الانعقاد وبقاء المستثنى مع المستثنى منه كلاما واحدا دالا على الباقي كما ان لفظ تسعمائة وخمسين دال عليه وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص يعني انما يعمل دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في بعض افراده يمنع الحكم يبقى الاسم دالا على الباقي بلا خلل فلم يكن التخصيص تعرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة على حالها فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا يطلق الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضا للتكلم حكما لا محالة

قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل والتفسير ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فيجعل مبتدأ مجازا اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي الحقيقة والتفسير ما ذكرنا اي اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلما بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا يصلح استخراجه عن الاول اي صدر الكلام بان لا يكون المستثنى من جنس الاول كقولك جاءني القوم الا حمارا وقيل في تعريفه هو ما دل على مخالفة بالا غير الصفة او احدى اخواتها من غير اخراج فيجعل مبتدأ اي بمنزلة كلام مبتدأ وحكمه بخلاف حكم الاول يعمل به بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا ينقاد له لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اي جعل الاستثناء المنفصل مبتدأ فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اي جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فتنصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا الى كونه استثناء والمراد هو الثاني دون الاول وكان ينبغي ان يقال فيجعل مبتدأ وجعل استثناء مجازا قال شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة ما بينا وما هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اي بمعنى العطف

قوله كما في قوله تعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين وفي بعض النسخ قال الله تعالى قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا رب العالمين اي كل ما عبدتموه انتم وعبده آباؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا في سالف الدهر على الكفر فاني اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم الا رب العالمين فاني احمده واعظمه والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا كثير والا رب العالمين استثناء منقطع بمعنى لكن فانه تعالى ليس منهم ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله تعالى فقال جميع من عبدتم عدو لي الا رب العالمين

لانهم سموا الصنم باللہ فاعلمہم انہ قد تبرأ مما تعبدون الا اللہ عز وجل فانہ لم یتبرأ من عبادتہ وہذا قول مقاتل وعلی ہذا یکون الاستثناء متصلا قولہ واما بیان الضرورۃ فہو نوع بیان یقع بغیر ما وضع لہ وہذا علی اربعۃ اوجہ منہ ما ہو فی حکم المنطوق

بہ نحو قولہ تعالی وورثہ ابواہ فلامہ الثلث صدر الکلام اوجب الشرکۃ ثم تخصیص الام بالثلث دل علی ان الاب یستحق الباقی فصار بیانا لصدر الکلام لا بمحض السکوت ای البیان الذی یقع بسبب الضرورۃ فہو نوع بیان یقع بغیر ما وضع للبیان اذ الموضوع لہ النطق وہذا یقع بالسکوت الذی ہو ضدہ وہو اربعۃ اوجہ لانہ اما ان یکون ثابتا ضرورۃ کثرۃ الکلام ام لا والاول ہو الوجہ الرابع والثانی اما ان یکون ضرورۃ دفع الغرور ام لا الاول ہو الثالث والثانی اما ان یکون فی حکم المنطوق ام لا والاول ہو الاول والثانی ہو الثانی کذا قیل ما ہو فی حکم المنطوق ای النطق یدل علی حکم المسکوت عنہ فکان بمنزلۃ المنطوق الا تری ان ما ثبت بدلالۃ النص لہ حکم المنطوق وان کان النص ساکتا عنہ صورۃ لدلالۃ علیہ معنی فکذا ہہنا نحو قولہ تعالی فان لم یکن لہ ولد وورثہ ابواہ فلامہ الثلث صدر الکلام وہو قولہ تعالی وورثہ ابواہ اوجب الشرکۃ مطلقۃ حیث اضیف المیراث الیہما من غیر بیان نصیب کل واحد منہما ثم تخصیص الام بالثلث بقولہ فلامہ الثلث دل علی ان الاب یستحق الباقی ضرورۃ ثبوت الشرکۃ فی الاستحقاق فصار ای تخصیص الام بالثلث بیانا لنصیب الاب لصدر الکلام الموجب للشرکۃ لا بمحض السکوت اذ لو بین نصیب الام من غیر اثبات الشرکۃ بصدر الکلام لا یعرف نصیب الاب بالسکوت بوجہ فصار بدلالۃ صدر الکلام کانہ قیل فلامہ الثلث ولابیہ ما بقی فحصل بالسکوت بیان القدر

قولہ ومنہ ما یثبت بدلالۃ حال المتکلم مثل السکوت من صاحب الشرع عند امر یعاینہ عن التغییر یدل علی حقیتہ وفی موضع الحاجۃ الی البیان یدل علی البیان مثل سکوت الصحابۃ عن تقویم منفعۃ البدن فی ولد المغرور ای ومن بیان الضرورۃ ما ثبت بیانا بدلالۃ حال المتکلم وہو مجاز ای بدلالۃ حال الساکت الشاہد فکانہ لما جعل سکوتہ بمنزلۃ الکلام سمی نفسہ متکلما مثل سکوت صاحب الشرع عند امر یعاینہ من قول او فعل عن التغییر یدل علی الحقیۃ ای حقیۃ ذلک الامر مثل ما شاہد من بیاعات ومعاملات کان الناس یتعاملونہا فیما بینہم وماکل ومشارب کانوا یعتقدون مباشرتہا فاقرہم علیہا ولم ینکرہا علیہم فدل ان جمیعہا مباح فی الشرع اذ لا یجوز من النبی علیہ السلام ان یقر الناس علی منکر محظور فان اللہ تعالی وصفہ بالامر بالمعروف والنہی عن المنکر فی قولہ عز ذکرہ یامرہم بالمعروف وینہاہم عن المنکر فکان سکوتہ بیانا ان ما اقرہم علیہ داخل فی المعروف خارج عن المنکر ورأیت فی بعض نسخ اصول الفقہ ان النبی علیہ السلام اذا علم بفعل او قول صدر عن مکلف وسکت عنہ وقررہ ولم ینکر علیہ مع کونہ قادرا علی الانکار فلا یخلو من ان یکون من الافعال او الاقوال التی سبق من النبی علیہ السلام النہی عنہا وتحریمہا ومن المباشر الاصرار علیہا واعتقادا باحتہا ولا یکون کذلک فان کان الاول کسکوتہ عند رویۃ کافر یمشی الی کنیسۃ عن الانکار فلا یدل علی جواز ذلک الفعل ولا علی کون النہی منسوخا بالاتفاق وان کان الثانی فقد اختلف فیہ قال قوم ان لم یسبقہ تحریم فتقریرہ دل علی الجواز ونفی الحرج وان سبقہ تحریم فتقریرہ یدل علی النسخ وذہبت طائفۃ الی ان تقریرہ لا یدل علی الجواز بالنسخ متمسکین بان السکوت وعدم الانکار یحتمل اذ من الجائز انہ علیہ السلام سکت لعلمہ

بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم
يعاوده واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ وجه الفريق الاول ان سكوته عليه السلام لو كان
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل والقول او القول الصادر
لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه السكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي عليه السلام فكيف في حقه مع قوله عليه السلام
الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والانكار
ان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم او النسخ وكذا
اذا بلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف
اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي عليه السلام عن الانكار
عليهم قوله وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان لا يخلو امن انتساه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضميره يدل
الاول على معنى ان سكوت صاحب الشرع يدل على الحقية وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت
الصحابة رضي وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف رح يا باه العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرأ
مثل بالنصب على معنى سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة رض عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت صاحب
الشرع لسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا على المثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة لا يستقيم والا كان فيه
تمحل وصار موافقا لعبارة الامام شمس الائمة رح حيث قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق فولده هذا حر بالقيمة لان امة
البنت زانت لبعض القبائل وانتهت الى بعض قبائل العرب فتزوجها رجل من بني ادم عذرة فنهرت ذا البطنها ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد ان يفدي اولاده وكان ذلك بمحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم
انهم حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدن ولد المغرور ووجوبها
للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان
المستحق جاء طالبا حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله
عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة رح
ولا يقال انما سكتوا عن بيان قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد ثبت في الروايات كلها انهم
قد سكتوا عن تقويم منافعه فدل ان المنافع كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة دفع الغرور
مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده يبيع ويشتري اي من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس
مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى التصرف
في المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلا يرى

الضرر والغرور فجعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان وسكوت المولى حين يرى
عبده يبيع ويشتري اي القول اذا راى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له في التجارة وقال الشافعي لا يكون
اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد يكون للرضاء بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور من ذلك
شرعا والمحتمل لا يكون حجة ونحن نقول لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة ادى الى الضرر والغرور ونفيهما واجب
بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبيد
ولا يستفسرون من ذلك عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي محجورا عليه
تتأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق وهل يعتق او لا يعتق فكان اتواء حقهم ولحقهم فيه من الضرر ما لا
يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن في التجارة والسكوت محتمل كما قال
الشافعي رضي الله تعالى عنه ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده
ان يظهر النهي اذا راه يتصرف ويؤدبه على ذلك وانما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فلهذا الدليل
رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشتري او البائع قوله ومنه ما يثبت لضرورة الكلام مثل قول قال علماؤنا
رحمهم الله تعالى فيمن قال لفلان علي مائة ودرهم او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول وقال
الشافعي رضي الله تعالى عنه قوله في بيان المائة كما اذا قال له علي مائة وثوب وقلنا ان حذف المعطوف
عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون
دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم اي ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل
قول علمائنا رحمهم الله وليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رضي الله تعالى عنه يوافقنا في ان السكوت
يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما في عطف عدد مقر على المبهم انما الخلاف
في هذه المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه وجه قوله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة
وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف
المغايرة حتى لم يجز عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم في قوله عشرة دراهم
عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله في بيانها كما
في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر
ثم فسرها بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلثة اثواب وجه قولنا
وهو الاستحسان ان قوله ودرهم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه في العدد
متعارف اذا كان في المعطوف وليس عليه ضرورة طول الكلام يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم
وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالجميع الدراهم من غير فرق بين هذه الصور
فلما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا

كما صلح عطف العدد المفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل الثوب والشاة والعبد عليها حيث لم يجعل مفسرا لها لان الموجب
للحذف كثرة الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي ثبت دينا في الذمة حالا او مؤجلا
كالمكيلات والموزونات لانه لما ثبت دينا في الذمة مطلقا كثر العقود والبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة
الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب الموصوفة
مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب في الذمة والمعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا
لم يوجد لقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها اليه قوله واما بيان التبديل والنسخ فمقول النسخ في حق صاحب الشرع

بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا

بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع تغيير وتبديل في حق القاتل وقيل معنى النسخ
لغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح الآثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه وقيل
معناه النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى
اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ
الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فمتصورة ثم قيل هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل
شرعي متاخر فتقييد بالشرعي احتراز عن العقلي لان رفع الاحكام العقلية الثابتة قبل ورود الشرع التي تعبر عنها
بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وتقييد بدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت وبقوله متاخر احتراز
عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في
تقديرنا وهمنا استمراره لولاه بطريق التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في وهمنا استمراره والتخصيص على قول من جوزه
متراخيا لانه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت اليه اشير في الميزان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء
الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى
علمه تعالى مبينا للمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ من شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر
لان اطلاق الامر بالشيء يوهم البقاء وذلك على التابيد من غير ان يقطع القول به في زمن الوحي فكان النسخ تبديلا بالنسبة
الى ظاهر الاستمرار الذي في وهم العباد بيانا محضا لمدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب الميزان هذا غير
مستقيم لانه يؤدي الى القول بتعدد الحقوق والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق واحد
بالنسبة الى صاحب الشرع واما بالنسبة الى العباد فمتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل بالاجتهاد ولا يجوز له التقليد
غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لا رافعا وابطالا وهو اي النسخ في انه بيان في
حق صاحب الشرع ابطال في حق العباد كالقتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق صاحب الشرع لان المقتول
ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف وفي حق

القاتل تبديل وتغيير الى ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلته
ان كان خطأ ثم انه جائز عقلا وواقع شرعا خلافا لليهود لعنهم الله فان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عليه السلام وبه
حصل التناسل وقد ورد في التورية ان الله امره بتزويج بناته من بنيه وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عليه السلام فان زوجته
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه السلام ثم انتسخ وكذا
الاباحة في التورية في كل الحيوانات كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام ثم انتسخ بشريعة موسى عليه السلام وترك الختان كان جائزا
في شريعة ابراهيم عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام فعرفنا انه لا وجه الى انكاره وقد بينا المسئلة بتمامها في الكشف

قوله ومحل النسخ حكم يحتمل في نفسه الوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا كما في قوله تعالى
خالدين فيها ابدا او دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله عليه السلام لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة. وان كان
رفعا في الظاهر لابد من ان يكون محله مما يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا للمدة حكم وذلك
المعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون
مشروعا كالكفر لاستمرار عدم شرعيته والنسخ لا يجري في عدم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله وصفاته لاستمرار شرعيته
ضرورة فلا تجري فيه النسخ لان النسخ توقيت ودفع وذلك مناف لما لزم لاستمرار وجوده فثبت ان محل النسخ جائزات العقل لا واجباتها
والثاني في ان لا يكون ملحقا به ما ينافي النسخ والتبديل اعني لم يلتحق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمنع لحوق النسخ اليه
وهو بيان مدة الشرعية وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تابيد صريحا او تابيد دلالة اما الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء الى عشر سنين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من البداء
والغلط والنسخ المودي اليه باطل قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا وذكر في بعض الحواشي
ان مثاله قوله تعالى تزرعون سبع سنين دأبا وقوله جل ذكره تمتعوا في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية
وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالاقامة وهي يقبل الزوال فلما اقترن بها الابد صار
بحال لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التنصيص على التابيد لا يكون الا على وجه البداء
وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا يقال هذا المثال من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيه لكونه خبرا لا للتابيد لانا نقول
المقصود ايراد المثال للتابيد نصا ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايراده فلذلك اورده هنا على انه يتعلق به
وجوب اعتقاد تابيد اهل الجنة والنار فيها وهو من الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه واما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها
الرسول صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي
فلا يبقى احتمال النسخ بعد هذه الدلالة ونظيره ثبوت تابيد الجنة والنار دلالة لان اهلهما لما كانوا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة
واعلم ان الاصوليين اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تابيدا او توقيت من الامر والنهي وهو مذهب عامة
من اصحابنا واصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد و
الشيخان وجماعة من اصحابنا رحمهم الله الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتابيده التنصيص فيه

الی الکذب او التناقض تمسک الفریق الاول بان الخطاب اذا کان بلفظ التابید فغایته ان یکون والاصل ثبوت الحکم فی الازمان لعمومه ولا یمتنع
ان یکون المخاطب مع ذلک مریدا الثبوت فی بعض الازمان دون البعض کما فی الالفاظ العامة لجمیع الاشخاص واذا لم یمتنع ذلک لم یمتنع
ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلک لو فرضنا ذلک لم یلزم منه محال بینه ان لفظ التابید قد یراد به المبالغة فی العرف لا الدوام
کقول القائل لازم فلانا ابدا واجتنب فلانا ابدا وفلان یکرم الضیف ابدا فجاز ان یکون ذلک فی استعمال الشرع وتبین بلحوق الناسخ ان المراد
به المبالغة لا الدوام وتمسک الفریق الثانی بان نسخ الخطاب المقید بالتابید او التوقیت یؤدی الی التناقض والبداء لان معنی التابید
انه دائم والنسخ یقطع الدوام فیکون دائما وغیر دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلک فلا یجوز القول بنسخه کما لو قیل الصوم دائم مستمر ابدا
والدلیل علیه ان التابید یفید الدوام والاستمرار قطعا فی الخبر کما فی تابید اهل الجنة والنار حتی ان من قال یجوز فناء الجنة والنار
وما فیهما وحمل قوله تعالی خالدین فیها ابدا علی المبالغة ینسب الی الزندقة والضلال فکذا فی الاحکام اذ لا فرق بینهما فی دلالة اللفظ لغة
علی الدوام فی الصورتین وقولهم لا یمتنع ان یکون المخاطب مریدا البعض الازمان دون البعض کما فی الالفاظ العامة غیر صحیح لان ذلک
انما یصح اذا اتصل بالکلام قرینة لفظیة او غیر لفظیة والا کان المراد من غیر ناظر عنه فاما اذا خلا الکلام عن مثل هذه القرینة
کان والا علی معناه الحقیقی قطعا لما ذکرنا وورود النسخ علیه فی باب البداء ضرورة فلا یجوز ولیس هذا الجری ان النسخ فی اللفظ المتناول
للاعیان لان النسخ لا یؤدی فیها الی انه ارید به البعض بقرینة متاخرة بل الحکم ثبت فی حق الکل ثم القطع فی حق البعض بالناسخ فکان
هذا البعض بمنزلة ما لو ثبت الحکم فی حقه بنص خاص ثم القطع بناسخ **قوله وشرطه التمکن من عقد القلب عندنا دون التمکن من**
الفعل خلافا للمعتزلة ولا خلاف بین الجمهور ان القیاس لا یصلح ناسخا اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق علیه مثل کون الناسخ
والمنسوخ حکمین شرعیین فان الموت والعجز یزیلان التعبد الشرعی ولا یسمیان نسخا وکذا ازالة الحکم العقلی بالحکم الشرعی لا یسمی
نسخا ومثل کون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان الاستثناء والغایة لا یسمیان نسخا ومثل التمکن من الاعتقاد فانه شرط
بالاجماع وغیرها وبعضها مختلف فیه مثل ان کون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط کونه اخف من
المنسوخ او مثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم علی ما عرف ومن الشروط المختلف فیها التمکن من الفعل والمراد به ان یمضی بعد ما وصل الامر
الی المکلف زمان یسع الفعل المامور به فعند اکثر الفقهاء وعامة اصحاب الحدیث وهو لیس بشرط لصحته وعند جماهیر المعتزلة هو
شرط والیه ذهب بعض اصحابنا مثل ابی بکر الجصاص والشیخ ابی منصور والقاضی الامام ابی زید وبعض اصحاب الشافعی کالصیرفی
وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسئلة علی وجهین احدهما ان یرد الناسخ بعد التمکن من الاعتقاد وقبل دخول وقت الواجب
کما اذا قیل فی رمضان حجوا فی هذه السنة ثم قیل فی اخره لا تحجوا او قیل صوموا غدا ثم قیل قبل الفجر الصبح لا تصوموا والثانی ان
یرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان یسع الواجب کما اذا قیل للانسان اذبح ولدک فبادر الی ساعة فقبل احضار الکل قیل له لا تذبح
او شرع فی الصوم فی قوله صم غدا فقبل انقضاء الیوم لا تصم کذا فی المیزان وغیره تمسک من شرط التمکن من الفعل بان العمل بالبدن
هو المقصود من شرع الاحکام لان الابتلاء تحقق به الا تری ان الامر والنهی یدلان بصیغتهما علی وجوب تحصیل الفعل والامتناع عنه
لا انهما یدلان علی العقد للعزم والفعل والمنع عنه ولما کان تحصیل الفعل هو المقصود شرع الحکم کان النسخ قبل الفعل او قبل التمکن
منه مؤدیا الی اجتماع الحسن والقبح فی شیء واحد فی زمان واحد لان الشارع اذا امر بشیء وفی وقت دل علی حسن ذلک وفی ذلک

الوقت دل على تحقيقه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي واجتماعهما بشيء واحد في وقت واحد محال فكان القول
بجواز النسخ الذي يؤدي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط لانه انما نهى عما امر بفعله اذ ظهر له من حال المأمور به ما لم
يكن معلوما له حين امر وهذا البداء على الله تعالى لا يجوز وعامة العلماء وتمسكوا بما روي ان النبي عليه السلام امر بخمسين صلاة ليلة المعراج
ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز فان قيل هذا
حديث غير ثابت فالمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقرب منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ
خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زادوا غيره والدليل عليه انه لا بد فيه من التمكن من الاعتقاد فكان الامر
بخمسين صلوة على ما زعمتم للامة لا للنبي خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور
تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل ونقاد الحديث كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة
ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من
زيادات القصاص وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد لان رسول الله عليه السلام هو الاصل هذه الامة وقد وجد منه عقد القلب
على ذلك فيجوز اصل النسخ فان الدليل الدال على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل
او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا الابتلاء
صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان يبتلي الله تعالى عبادة بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء الا يرى ان الواحد
منا قد يامر عبده بشيء ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود
قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا يحمل ذلك البداء وان كان الامر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يحمل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد
عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى والحاصل ان حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن
لانه هو المقصود بالتكليف لحصول الابتلاء به وعندنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تارة وبيان عمل القلب وهو العقد بانفراده
اخرى لان الابتلاء كما يحصل بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلاف هوى النفس كالعمل بالجوارح ولما فرغ الشيخ من بيان
الشرط شرع في تفصيل الناسخ اعني الدليل الذي ثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين الجمهور اي جل الناس ومعظمهم ان القياس
لا يصلح ناسخا القياس المظنون لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور جليا كان او خفيا ونقل عن ابن العباس بن شريح من اصحاب الشافعي
ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك
بقياس الشبه فيجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس
هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة فثبوت الحكم بمثل هذا القياس
يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس تكثير محال النص تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك
الراي بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رضي الله عنه في حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه براينا وفيه
سنة عن رسول الله عليه السلام وقال علي رضي الله عنه ولو كان الدين بالراي لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رايت
رسول الله عليه السلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان ما تقدم على القياس المظنون الذي ينسخ به ان كان قطعيا لا يكون

نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون
المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على ما يعارضه وبيانه فيه اذ لو ترجح عليه قياس آخر لبطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم
متعينا من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذ لا ثبوت له فلا رفع ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض
بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ فكيف يتساويان وان التخصيص بيان والنسخ رفع وابطال
وما ذكره الانماطي ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى
في الحكم الثابت بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ به ايضا كالنص
وكذا لا يصلح ناسخا لا يصلح منسوخا الا اذا كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض الشروح عند عامة
خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما بعد القياس قطعيا كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو
رجحانه ان رجحان القاطع والظني المتأخر عنه عليه والا لما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا رفع ولا نسخ قوله
وكذا الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا مدخل للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء
عند الله تعالى اي وكالقياس الاجماع عند اكثرهم الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم
عيسى ابن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة متمسكين بما روي ان عثمان رضي الله عنه حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين
فقال ابن عباس كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها
قومك يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر
رضي الله عنه وبان الاجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الا ترى انه
اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازت به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور
العلماء لا يجوز النسخ به لانه عبارة عن اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى
ثم ان النسخ حال حيوة الرسول لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده وفي حال حيوته ما كان ينعقد الاجماع بدون
رأيه وكان الرجوع اليه موجبا فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع
موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ولان الاجماع لا ينعقد
البتة خلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم
انه ناسخ للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه السلام
وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لانه الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك لان الاجماع لا يكون باطلا
وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا بدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من
كتاب او سنة والدليل كان موجودا وخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب وسنة بعد وفاته عليه السلام
ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطاء وكذا لا يصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا
به لما مر واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون مقتضى الآية

من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون الام السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخوة لا ينطلق على الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ هو النص دون الاجماع وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف قوله وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالاخر عندنا وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم وجائز للرسول عليه السلام بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما اجرى على لسان رسول الله عليه السلام ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل الشرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة اذا كانت الثانية مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز نسخ احدهما بالاخر اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رحمه الله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا واحدا وهو مذهب اكثر اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه انه لا يجوز والاخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير ممن انكر جواز نسخ الكتاب بالسنة استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الاية لا تنسخ الا باية لان الله تعالى قال نات بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل على انه من جنس البدل لان قول القائل لا اخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم الماخوذ والسنة ليست خيرا من الكتاب ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول وهو غير معجز فلا يجوز نسخه بها ولانه تعالى قال نات بخير منها وهو يدل على ان الاتي بالخير والمثل هو الله جل ذكره وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول ليس له ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيقتضي الامران جميعا ولا يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا تكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للمنزل فلو نسخت السنة به اخرجت عن كونها بيانا لا بطالها وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتب تبيانا لكل شيء والسنة شيء فيكون الكتب بيانا لحكمها لا رافعا لها وذلك في ان يكون مؤيدا ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا وبما اشار الشيخ رحمه الله في الكتاب وهو يشمل الوجهين وبيانه في ان القول بعدم جواز نسخ احدهما بالاخر صيانة الرسول عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف ما يزعم انه انزل اليه فكيف نعتمد على قوله ولو نسخت سنته بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف تصدقه فهو معنى قوله انه اي النسخ احدهما بالاخر يكون مدرجة اي طريقا ووسيلة الى الطعن واذا كان كذلك كان حمل كل واحد منهما مبينا ومؤيدا للاخر اولى من حمله رافعا ومبطلا لصاحبه بسد الباب الطعن لعلمنا انه معصوم عما يوهم الطعن واحتج الجمهور بان النبي عليه السلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه

الى الكعبة فلما كان التوجه الى الكعبة حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة موجبة للتوجه الى بيت المقدس لانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا يتلى في القرآن فيكون فيه دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة فان لم يثبت ذلك فلا شك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب وبما ذكر في الكتاب وهو ان نسخ احدهما بالآخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة حكم المطلق بعبارته الا ترى ان النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبديل المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها الرسول بنفسه لان الحكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز وقولهم بانه يؤدي الى الطعن فاسد لان النسخ لو امتنع بمثل هذا الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات الدالة على صدق رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى فلم يبق للطعن مجال واما تمسكهم بالآيات ففاسد لان المراد بالخيرية وهو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا المماثلة لا الخيرية والمماثلة في النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا من حكم الآية المنسوخة في المصلحة والثواب ونحوهما وكذا نسخ الكتاب بالسنة ليس تبديلا منه بنفسه بل بوحي من الله تعالى الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين التبليغ ولو كان المراد حقيقة فالنسخ بيان ايضا ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات المسالمة التي هي اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا الآية ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام اني كنت نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوه فوق ثلثة ايام فامسكوه ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى الكعبة وكما قلنا من نسخ ما صالح رسول الله عليه السلام اهل مكة على رد نسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رضي الله عنها ما قبض رسول الله عليه السلام حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا ناسخا الكتاب وهو قوله تعالى لا تحل لك النساء من بعد بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال العلامة الامام الوزير لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة على النص قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما يتعلق بمعنى الصيغة وكل واحد منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والتوقيت ولما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ الكتاب

وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع ابقاء اصله كنسخ فرضية صوم عاشوراء
اما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في حيوة الرسول بالانساء وصرف القلوب عنه على ما روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه السلام اوتي قرآنا ثم نسيه فلم يكن اي لم يبق منه شيء لما رفع الله تعالى من قلبه فذلك
وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حيوة الرسول للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لولم
يتصور النسيان لا يحتاج الى ذكر استثناء من الفائدة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد وفاته فلا يجوز خلافا للملحدة
وبعض الروافض لانه تعالى قال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فانه يتعالى من ان
يلحقه نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد الحفظ لدينا فان الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهمان
منا لكل واحد منهما يفوت الحفظ الا ان يحفظه الله تعالى فاخبر انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو من القلوب صيانة
للدين الى آخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه بعد وفاته بطريق الاندراس او ذهاب حفظه من قلوب العباد واما القسم الثاني وهو نسخ
الحكم دون التلاوة وعكسه وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند الجمهور من الفقهاء والمتكلمين وانكرت فرقة شاذة من
المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكم المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا
يبقى النص بدون حكم لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم ثابت
بالنص لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول فان
الايذاء باللسان للزناة والامساك للزواني في البيوت والاعتداد بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول
والتخيير بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وثبات الواحد للعشرة احكام نسخت مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها فدل ذلك على
جواز النسخ الحكم دون التلاوة وكذا القراءة المشهورة التي لم تثبت بالتواتر مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام متتابعات
ومثل قراءة ابن عباس رض فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن ابي وقاص وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل
رواية عمر رضي الله عنه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله انتسخت تلاوتها في حيوة الرسول عليه السلام بصرف
الله تعالى القلوب عن حفظها في حيوته الا قلوب هولاء وبقيت احكامها لحفظهم ونقلهم بعد وفاة الرسول عليه السلام وهو خبر الواحد
كان في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء الحكم بالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين اي
ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب
عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو
متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز وحرمة القراءة على الحائض والجنب ونحوها
واذا كان كذلك جاز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة
والاعجاز لكونه مقصودا به وكذا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الآخر فتبين
بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا قولهم الحكم ثابت بالنص
فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون بقاء السبب الموجب له فان انتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة على النص نسخ

عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان بالزيادة يصير اصل المشروع بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى لانه لا يحتمل

الوصف بالتجزي حتى ان المظاهر اذا مرض بعد ما صام شهرا فاطعم ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى وهو
القسم الرابع من الاقسام المذكورة اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب
الصوم والزكوة بعد وجوب الصلوات لا تكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول واختلفوا في غير هذه
الزيادة اذا وردت متاخرا عن المزيد عليه تاخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة
وزيادة التغريب على الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا كورود
الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا للقران فقال عامة العراقيين من مشائخنا واكثر المتاخرين من مشائخ ديارنا
رحمهم الله انها يكون نسخا معنى وان كان بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لا يكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي
وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعله كما
قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لا يكون كزيادة التغريب
في حد الزنا وزيادة عشرين على ثمانين في حد القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني
من المعتزلة واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون الزيادة
نسخا وعندهم يجوز لكون الزيادة ضما وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال ان الزيادة ليست بنسخ بان حقيقة النسخ
لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع وضم حكم اخر اليه والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا يرى
ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان
يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو
بمنزلة من ادعى على اخر الفا وخمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وخمسمائة حتى قضى له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا
به بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الالف بشهادة الاخرين لا يوجب تغيير الاصل في كونه مشهودا به لا رفعه فتبين
بهذا ان الزيادة لا تتعرض لاصل الحكم المشروع فلا يكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متاخر مناف
للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وههنا ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه يجب الجمع فلا يكون منافية
له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل يكون بيانا واحتج من جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انتهاء حكم وابتداء
حكم اخر وهو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج
عن العهدة بالاتيان بما يطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود من الكلام على مضادة المعنى الاول لان
التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم له الخروج من العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار
المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق وثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان كان للاول يستلزم الجواز بدون
القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا له ضرورة يوضحه ان المطلق متى صار مقيدا
صار كان لم يكن مطلقا قبل التقييد بعض المقيد اشتمال المتنبه على معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه المقيد بالمعنى

حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اى ليس لبعض ما يجب حق لله تعالى من عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم وكذا لو اقيم بعض الحد على الزاني لا يتعلق به شئ من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام من عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان لم حد القذف عندنا فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى بالزيادة فيكون نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة وانما قيد بقوله فيما يجب حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزى ثبوتا كما بينا فيما اذا ادعى الف وخمسمائة وادادوه ظاهر حتى لو كان مما لا يقبل التجزى لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالبيع كما كان عبارة من الايجاب والقبول جميعا لم يكن لاحد الشيئين حكم الوجود بدون الاخر بوجه قوله ولهذا لم نجعل طلعا ونا قراءة الفاتحة ركنا في الصلوة بخبر الواحد لانه زيادة على النص وابو زيادة النفي حدا في زنا البكر وزيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة بخبر الواحد والقياس اى ولان الزيادة على النص نسخ لم نجعل طلعا ونا قراءة الفاتحة ركنا اى فرضا في الصلوة بحيث لا يجوز الصلوة بدونها وان جعلها واجبة لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وابو زيادة النفي حدا في زنا البكر اى لم نجعل زيادة النفي وهو تغريب عام على الجلد الذي هو حد الزنا بالبكر لان النفي اذا التحق بالجلد بطريق الحد لم يبق الجلد بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود كما قلنا فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام اى حد زنا البكر كذا واحترز بقوله حدا من النفي سياسة فانه يجوز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة الطهارة شرطا في الطواف اى لم نجعل ان تكون الطهارة شرطا في الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالى اباح فيه النطق وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة اى ابو زيادة صفة الايمان شرطا في رقبة الكفارة اى كفارة اليمين والظهار وقوله بخبر الواحد يتعلق بالصورة الثلث وقوله والقياس يتعلق بالصورة الاخيرة وخبر الواحد في الصورتين الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخيرة ما روى ان رجلا جاء الى النبي عليه السلام برقبة سوداء وقال علي عتق رقبة يعني من الكفارة افتجزئ عني ان اعتقها فامتحنها رسول الله عليه السلام فوجدها مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فامتحانه عليه السلام ثم امره بالاعتاق وتعليله بكونها مومنة يدل على ان الايمان شرط فيها وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في كفارة القتل لتحرير المومن ذل الرق الذي هو اثر الكفر فيشترط في سائر الكفارات لان الكل جنس واحد على ما بيانه الا ان اشتراط زيادة على النص المطلق بخبر الواحد والقياس فلا يجوز قوله والذي يتصل بالسنن افعال رسول الله صلى الله عليه السلام وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب في شئ لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة واختلف في سائر افعاله والصحيح ما قال الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول الله صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة نقتدي به

به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم نعلمه على اي جهة فعله نقلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة ان الاتباع اصل فوجب اتباعه
به حتى يقوم دليل خصوصيته له وتمسك بالسنن افعال النبي عليه السلام لانها طريقته وسيرته فيليق بيان احكامها بهذا الباب ايضا افعاله
على ضربين ما ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده
كسائر افعال المكلفين وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح والقبيح منها ينقسم الى محظور
ومكروه والاقسام الثلثة سوى القسم الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم واما القسم الاخير فيصح وقوعه من
غير الانبياء من بني ادم لكن لا يصح وقوع ما هو معصية من الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا من الكبائر عند عامة المسلمين ومن
الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشاعرة وان لم يعصموا عن الزلات فتبين ان المراد من افعال النبي عليه السلام هنا ما يقع عن قصد
لان ما يقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح للاقتداء وهو في بيان احكام ما يصلح الاقتداء
به فيه ثم الفعل الواقع منه عن قصد قد يكون زلة وهي اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده
فلم يوجد القصد فيها اليها ولكن وجد القصد الى اصل الفعل كمن زل في الطريق ولم يوجد القصد منه الى الوقوع ولكن وجد
القصد الى المشي بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود لعينه للفاعل وان كان الشرع قد اطلق اسم المعصية على الزلة
مجازا والزلة لا تخلو عن اقتران بيان بها انها زلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين وكز
القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتيلا فاضافه اليه يا او من الله تعالى كما قال عز وجل
وعصى ادم ربه اي باكل الشجرة [illegible] من الاكل منها فغوى اي اخطا حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي منه واذا كان
البيان مقرونا بالزلة لا محالة علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم يكن مما نحن بصدده ايضا كما ذكرنا في الكتاب وقد يكون
بيانا لمجمل الكتاب وهو تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة بلا خلاف وقد يكون امتثالا وتنفيذا لامر سابق وهو تابع للامر
ايضا بالاتفاق في الوجوب والندب وقد يكون مختصا به عليه السلام كوجوب الضحى والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح
واباحة صفي المغنم وخمس الخمس وهو مما لا يصلح الاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه عليه السلام
فالجمهور على ان الامة مثله في الاتيان بمثل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم له دليل الخصوص وقال ابو الحسن الكرخي رح
من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي انه عليه السلام مخصوص حتى يقوم دليل على مشاركة غيره
اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان ذلك الفعل من جهة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا ذكر الامام ابو اليسر وان كان
من جملة القرب فاختلف فيه قال بعضهم يجب التوقف فيه فلا يحكم فيه بشيء ولا يثبت لنا فيه متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت
الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي كالغزالي وابي بكر الدقاق وابي القاسم بن كج وقال مالك وابن
سريج من اصحاب الشافعي وابو سعيد الاصطخري والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه يلزمنا الاتباع فيه فيكون واجبا في حقه عليه السلام
وفي حقنا وقال ابو الحسن الكرخي يعتقد الاباحة في حقه عليه السلام ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه
فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص الرازي ان علمت صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به في ايقاعه على تلك الصفة كما هو مذهب
الجمهور وان لم تعلم يعتقد فيه الاباحة في حقه ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو مختار القاضي الامام ابي زيد و[illegible]

والمصنف

والمصنف وجه قول الواقفية ان فعله عليه السلام يحتمل وجوها نحو الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة صفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة
الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله من اجل انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه
الذي فعله بان كان احدهما واجبا والاخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر مقتدين امتثالا للامر لا يكون متابعة
فعرفنا ان المتابعة لا تكون الا بعد معرفة صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلحة في حق النبي عليه السلام ولا يكون
مصلحة في حقنا فقد ابيح له ما لم يبح لنا مثل حل التسع وصفي المغنم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام الليل وصلوة الضحى واذا كان
كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشركة واحتج من قال بوجوب الاتباع بالنصوص الموجبة
لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى واتبعوه لعلكم تهتدون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني يحببكم الله فان هذه النصوص واشباهها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكرخي بان
الاباحة هي الثابتة في حقه بيقين لتحققها في كل الافعال فوجب اثباتها ولو لم يجب اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ولما
ثبت الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه عليه السلام باباحة بعض الافعال لما ذكرنا وثبت مشاركة
الامة اياه في البعض وهذا الفعل يحتمل الوجهين على السواء فيجب التوقف حتى يقوم دليل ترجيح احد الوجهين ووجه القول المختار وهو
قول الجصاص ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه السلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج في ازواج ادعيائهم فيه بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان
هو مخصوصا به لقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله
لم يكن لقوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا لان الرسل ائمة يقتدى
بهم فالاصل في كل فعل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما ثبت فيه دليل الخصوصية واذا كان الاصل هذا ففي كل فعل يكون منهم بصفة
الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان
بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي هو فيها قدوة امته فالحاصل
ان عند ابي الحسن الاصل هو الاختصاص والاشتراك لعارض وعند ابي بكر الجصاص الاصل هو الاتباع والخصوصية لعارض و
العارض لا يثبت الا بدليل ثم الشيخ رحمه الله قسم افعاله القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح متابعا
للشيخين فخر الاسلام وشمس الائمة رحمهما الله وقسمها القاضي الامام ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلثة اقسام واجب ومستحب
ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي ما ثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك في
حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية في حقه ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وحينئذ يتحقق فيها
الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله في حقنا بدليل مضطرب قوله وتتصل بالسنن بيان طريقة رسول الله صلى الله
عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلف في هذا الفصل والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد واذا انقطع طمعه عن الوحي
فيما ابتلي به وكان لا يقر على الخطاء فاذا اقر على شيء من ذلك كان دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما يكون من غيره من البيان

بالرأي وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة لا خلاف في انه عليه السلام كان مبينا للاحكام
بالوحي وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث مبينا لما اوحي اليه من الشرائع والاحكام وامر بتبليغه الى الناس فكان ذلك من خواصه
لا شركة لاحد فيه بلا شبهة واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون
الاجتهاد حظ النبي عليه السلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والرأي
جميعا وهو منقول عن ابي يوسف من اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه كان متعبدا
بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة الانتظار
مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث تمسك الفريق الاول بقوله تعالى وما ينطق عن
الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن الاجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي ولان
النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد رأي العباد ومحتمل للخطاء فلا يصلح لنصب الشرع ابتداء ولان ذلك
حق الله تعالى فكان اليه نصبه لا الى العباد ينبه ان المصير الى الرأي الذي هو محتمل للخطاء انما يجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال
به مع وجود النص والضرورة انما تثبت في حق الامة لا في حقه اذ الوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغالنا به
مع وجود النص تمسكت العامة بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي الابصار اذ المراد من البصر البصيرة
والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه القضية وبالدخول
تحت الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وبان الاجتهاد
مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال ورسول الله عليه السلام اكمل الناس في ذلك حتى كان يعلم المتشابه
الذي لا يعلمه احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي هو متعلق الحكم والوقوف على طريق الاستعمال لا وجه لمنعه عن ذلك لانه
نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه وجه القول المختار ان النبي عليه السلام مكرم بالوحي غالب احواله لانه
لا يخلو عن الوحي والرأي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على
المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده فصار انتظار الوحي في حقه كطلب النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين
ومدة الانتظار باقية ما دام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان تفوت الحادثة بلا حكم فحينئذ ينقطع طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي
ثم اجتهاده عليه السلام لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في الاحكام بقوله عز اسمه فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز الخطاء فيه لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذلك
غير جائز وعند اكثر اصحابنا يحتمل الخطاء بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه اخطأ في الاذن
لهم وبدليل نزول الكتاب في اسارى بدر وغيرهما من الدلائل لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا انه يؤدي الى الامر باتباع
الخطاء فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف
اجتهاد غيره من الامة حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لان احتمال الخطاء والقرار عليه جائزان في حق الامة فلا يتعين الصواب
في حق احد وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد والاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء

في اجتهاد غيره وهو اى الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه السلام دون غيره نظير الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر
في نص او استدلال بحجة فانه حجة قاطعة في حق النبي عليه السلام حتى لم يجز لاحد مخالفته بوجه للتيقن بانه من عند الله تعالى وعصمته
من القرار على الخطاء والهام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن والعصمة وعدم دليل يدل على انه حجة واما تمسك الخصم بقوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ففاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل في شان القران رداً لما زعموا انه
افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرانا فهو وحي لا عن هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك ولئن سلمنا ان المراد به التكلم
فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي
ابتداء قوله وما يتصل بسنة نبينا شرائع من قبله والقول الصحيح فيه ان ما قص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه
شريعة رسولنا لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سنته كانت من سنته واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى
نبيه بشريعة من قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار فان مصالح
العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشئ مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان
الاول والثاني ويجوز ان تختلف الشرائع وتتفق الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان
متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا
فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي
وعبد الجبار ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد الثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم
وهي مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرائع من
قبلنا من الانبياء وان كل شريعة تثبت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى
هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي عليه السلام الا ان يثبت نسخها وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحاب
الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي بوفاته او ببعث نبي اخر الا ما يقبل التوقيت و
الانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بالكل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه
على ان ذلك الشريعة لنبينا ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين
ما ثبت من ذلك ببيان في القران والسنة وذهب اكثر مشائخنا رحمهم الله منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان
شمس الائمة وفخر الاسلام وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من الرسول
يلزمنا العمل على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل موجب
للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقل لهم في ذلك ولا فهم المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ما حرفوا وبدلوا
وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الفريق الاول بقوله تعالى
اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرائع جميعا لان
الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم وبقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وبان الرسول الذي

كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول اخر بعده فكذا شريعته لا تخرج من ان يكون معمولا بها ببعث
رسول اخر ما لم يقم دليل النسخ فيها يوضحه ان ما ثبت شريعة لرسول قد ثبت حقيقة لونه مرضيا عند الله تعالى فما علم كونه مرضيا ببعث رسول لا يخرج من ان يكون مرضيا ببعث
رسول اخر واذا بقي مرضيا ببعث رسول كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا له. واحتج من قال
باختصاص كل شريعة نبيها وانتهائها بوفاته او ببعث نبي آخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان يكون كل نبي
داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبان بعث الرسول ليس الا للبيان ما بالناس حاجة الى بيانه
فاذا لم تحمل شريعة رسول منتهية ببعث رسول اخر ولم يات الثاني بشرع مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني
لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يوضحه ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به النص
اذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان كشعيب وموسى عليهما السلام فان
شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ممن
بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان اخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي
آخر وان المبعوث الاخر يدعو الى العمل بشريعته ويامر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله واحتج الفريق الثالث بان
النبي عليه السلام كان اصلا في الشرائع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى
واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم
بمنزلة من بعث اخرا في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا عليه السلام فانه لا نبي بعده وكان الكل ممن تقدم وممن تاخر في حكم المتبع
له وهو بمنزلة القلب لطبقة الراس وتبعه الرسل واذا كان كذلك لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من امة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط من رتبته واعتقاده انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من اهل الملة
لا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرائع الدين مضوا قبله لانا نقول تقدمهم في زمان
لا يمنع عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون لقاعدته فان
المقصود من فطرة الخلق ادراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية ولم يكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة
مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما تكمل بالتدريج على ما اجرى الله تعالى سنته فتمهد اصل النبوة بآدم عليه السلام
ولم تزل تتزايد وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد عليه السلام فكان تمهيد الاوائل لها وسيلة الى الكمال كتاسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان
وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل
في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له يوضحه ان النبي عليه السلام لما راى صحيفة من التورية في يد عمر رضي الله عنه قال أتتهوكون
انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فيه دليل على ان الرسل المتقدمة ببعث نبينا صاروا
بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو كانوا احياء وان ما لم ينسخ من شرائعهم صارت شريعة له لكن التحريف من اهل الكتاب كان
امرا ظاهرا وكثر الحسد والعداوة والتلبيس منهم ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب او السنة احترازا عن التهمة

واحتياطا في امر الدين ولا حجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لانه يدل على نسخ الاول في الجملة ولا يدل على انتساخها بالكلية فيما منها غير منسوخ يصير

شريعة للمتاخر قوله وما يتصل به ختم باب السنة بباب متابعة اصحاب النبي قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس

لاحتمال السماع والتوقيف ولفضل اصابتهم في نفس الراي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز

تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس وقال الشافعي لا يقلد احد منهم وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف بينهم ومن غير ان يثبت

بلغ غيره فسكت مسلما له واما ان اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوهم حتى لا يجوز لاحد ان يقول بالراي قولا خارجا عن اقاويلهم لا يسقط البعض

بالبعض بالتعارض لانه تعين وجه الراي لما لم تجر المحاجة بينهم بالحديث المرفوع فحل محل القياس واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة يجوز تقليده عند بعض مشايخنا

خلافا للبعض لان شبهة السماع لما تحققت في اقوال الصحابي ناسب ان يلحق باخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة

فان مذهب الصحابي اذا كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي اخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين

فقال ابو سعيد البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك بقوله او بمذهبه القياس

وهو مختار الشيخين واليه اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن

الكرخي وجماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه يميل القاضي الامام ابي زيد على ما اشير اليه تقريره في التقويم

وقال الشافعي رحمه الله في قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه ذهب الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز

التقليد وان كان لا يوجبه والتقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقدا للحقيقة فيه من غير نظر وتامل في الدليل كان هذا

المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا حقيقة لانه عمل بالدليل سمي

كالتقليد للانبياء الا انه سمي تقليدا باعتبار الصورة تمسك القائلون بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالراي ظهورا

لا وجه للانكار واحتمال الخطاء في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطاء كسائر المجتهدين الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا

ويرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره ولما كانوا لا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطاء لما جاز لهم المخالفة بآرائهم فاوجب

عليهم دعاء الناس اليه وقد قال ابن مسعود ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول الصحابي محتملا للخطاء لم يجز للمجتهد الآخر

تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم

لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل وتوقفهم من احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على ما لم يتوقف عليه غيرهم ولو كان كذلك لكان

قول الاعلم والافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي

لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك بالقياس لخبر ظنه دليلا ولا يكون كذلك

ومع جوازه ان لا يكون دليلا لا يلزم غيره كالاجتهاد ولما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد آخر الا ترى ان قول التابعي

وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب وكذا قول الصحابي وفرق ابو الحسن الكرخي ومن

تابعه بينهما فقبل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس لتعين جهة السماع فيهم اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل قولهم

على الكذب فان الدين انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يبطل روايتهم ولا مدخل للراي

فيه لتعين السماع وصار فتواه فيه كروايته من رسول الله عليه السلام بخلاف قول التابعي حيث لم يكن حجة لان احتمال اتصال

قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع لوجهه فاما السماع بلا
فقد كان مختصا لمن نزل عليه الوحي فكان الاصل في حقه السماع فلا يحمل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره
وهو الرأي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال واليه اشير في التقويم على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل للرأي
فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور النص كما نقل عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للرأي فيه لقلنا
انه مبني على نقل ولجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت واحتج القائلون بوجوب التقليد بالنص وهو قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مع الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق
التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة
لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم
يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح
باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم
يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين كما اشير اليهما في الكتاب احدهما ان احتمال
السماع في قول الصحابة ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالرأي عند الضرورة :
تشاور القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر واذا لم يجد يشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن
الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندون الى النبي عليه السلام لان الواجب
بيان الحكم عند السؤال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان مقدما على الرأي الذي ليس
عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس و
الثاني واليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم ان قوله كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا
طريق رسول الله عليه السلام في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال
التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين
وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتأمل بالانفس عندهم فيه غاية التأمل وفضل درجة ليس
ذلك لغيرهم فبهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين منا اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح
وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين الرأي الواحد منا ورأي الواحد منهم وجب تقديم رأيه على رأينا
لزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان
سلمنا ذلك ولكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس وكذا
قول الصحابي رضي الله عنه لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما
على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال وكذا في الفتوى بالرأي قلنا التأويل يكون بالتأمل في وجوه
اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف معاني اللسان يتقدم

اللسان فانما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في معاني النصوص التي هي الاصل في الاحكام والترجيح وذلك يختلف باختلاف
الاحوال والاجابة ظهرت لهم لمرتبة بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهدها ثم بين الشيخ محل النزاع بقوله وهذا الذي اي الخلاف الذي
في كذا ذكر في الميزان وصورة المسئلة ما اذا ورد قول عن الصحابي في حادثة لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا تقع به
البلوى والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول في التابعين ولم يرو عن غيره من الصحابة رض خلاف
ذلك فاما اذا كان القول في حادثة من جنس ما الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت الحاجة والبلوى تعم العامة واشتهر
مثلها فيما بين الخواص ولم يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا في شيء فالحق لا يعدو اقاويلهم
الى آخر ما ذكر في الكتاب وفي بعض النسخ وصورة المسئلة فيما اذا ورد قول من الصحابي فيما يدرك بالقياس ولم ينقل عن غيره
تسليم ولا انكار ورد (اذا كان) وروده فيما لا يدرك بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان اجماعا
فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره رد وانكار كان ذلك اختلافا منهم في ذلك الحكم بالرأي وذلك يوجب الترجيح او العمل عند
تعذر الترجيح بايهما شاء وعدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا على قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال
فيما قالوا ضرورة تعذر اجتماعهم على الخطاء وخروج الحق عن اقوالهم فكان القول الخارج عن اقوالهم خطاء بيقين فيكون مردودا ولا يسقط
البعض بالبعض اي لا يسقط بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيها تاريخ ليجعل الآخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا
بينهم بالسماع من النبي عليه السلام تعين جهة الرأي والاجتهاد في اقوالهم فحل محل القياس اي حل قول الصحابي محل القياس فصار
تعارض اقوالهم كتعارض وجوه القياس ولا نسخ في القياس فكذا في اقوالهم بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء
بشهادة القلب قوله واما التابعي فكذا اجمعوا ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأي كان مثل سائر
ائمة الفتوى من السلف لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري مثلا وسعيد بن المسيب ١٥/ و
النخعي والشعبي وشريح ومسروق وعلقمة ففيه عن ابي حنيفة روايتان احدهما انه قال لا اقلدهم هم رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو
الظاهر من المذهب والثانية ما نقل عنه في النوادر ان من كان من ائمة التابعين وزاحمهم في الفتوى وسوغوا له الاجتهاد فانا اقلده لانهم لما
سوغوا له الاجتهاد وزاحمهم الصحابة في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم الا ترى ان عليا رض تحاكم الى شريح وكان عمر رضي الله عنه
ولاه القضاء فخالف عليا رض في رد شهادة الحسن رضي الله عنه له للقرابة وكان من رأي علي جواز شهادة الابن لابيه فخالف
مسروق ابن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعدما اوجب ابن عباس رض فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق
سئل ابن عمر رضي الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها مني وكان انس بن مالك رضي الله عنه اذا سئل عن مسئلة
فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعي ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم لما
كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة ووجه الظاهر ان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأي ببركة
صحبة النبي عليه السلام وذانك مفقودان في حق التابعي وان بلغ درجة الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى لا حجة لهم فيما ذكروا من الاشارة
لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحمهم فيها وان الصحابة رض سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني
عليها وجوب التقليد وجوازه من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم مفقودة في حقهم فلا يجوز

تقليدهم بحال كذا في ادب القاضي للصدر الشهيد والله اعلم بالصواب

باب الاجماع

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اي لم يعزم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما فوقهما وفي الشريعة هو عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في كل عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول او الفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين بالالف واللام المستغرق للجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة وبقوله في كل عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهد جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية وهذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام ومخالفتهم في الاجماع اصلا فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج فيه الى الراي فشرط فيه اجتماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف بعده فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور من جميع من هو اهله من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي دون غيرهم ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه الى الراي فيصير جامعا مانعا وهو حجة مقطوع بها عند عامة المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابراهيم النظام والقاشاني من المعتزلة والخوارج واكثر الروافض متمسكين بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب ولا بالمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فثبت ان معرفة قول الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاقهم في الحوادث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب في المطالب اخذ كل قوم حزبا من اساليب الظنون فيكون تصوير اجماعهم في الحكم المظنون بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود او اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار لا يمنع عن النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين في اخفائه فاما اذا كانوا كذلك فلا واختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من النظر لا فيما هو جلي منه بحيث لا يختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ما ذكروا بالوقوع فانا نعلم علما لا امتراء فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على القياس كذلك وباجماع جميع الحنفية على اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة وتمسك العامة بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم ووجه التمسك به انه تعالى توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول عليه السلام وسوى بينهما في استيجاب النار والسبيل ما يختار الانسان لنفسه قولا او عملا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب اتباع سبيلهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم ولا يصح ان يقول من يقول ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول

فلا يثبت التوعد بهما اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب استحقاق الوعيد لقوله تعالى
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب وقد ساعدنا الخصوم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق العذاب لزم
ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا وهو خلاف النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا كان الاتباع بانفراده سببا له ايضا
اذ لو لم يجعل سببا لم يبق لذكره فائدة وصار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق و
لا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما فان ان كل واحد من هذه الامور الثلثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اتقوا الله
وكونوا مع الصادقين وجه التمسك به انه تعالى امرنا ان نكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور
اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لا يجوز ان يكون هذا
امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين في هذه الآية فيلزم منه الاهمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في كل الامور التي يجب متابعته في
كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة
اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لا نعرف احدا نقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة
وذلك يدل على ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن الرسول بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان
الثقات من الصحابة كقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة او على ضلالة لم يكن الله ليجمع امتي على ضلالة وروي لا على خطأ ما راه المسلمون
حسنا فهو عند الله حسن عليكم بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه الى غيرها من الاحاديث التي
لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم و
هممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان ينبه
احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل القطعي ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى
يوم القيمة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا وخرج الحق عنهم
ووقعوا في الخطاء او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي الى الخلف في
اخبار الشرع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال وقد اعترضوا على هذه
الادلة بوجوه وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلا نطول هذا الكتاب بذكرها اختلف القائلون بان الاجماع حجة فيمن ينعقد بهم الاجماع
قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة رضي وهو مذهب داود ومن تابعه من اهل الظواهر واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة
بصيغة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة هم الاصول في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبون بقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم ولانه لا بد في الاجماع من اتفاق
الكل والعلم باتفاق الكل لا يتاتى الا في الجمع المحصور كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول
اي قرابته متمسكين في ذلك بقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة

انما الحاصرة الدالة على انتفائه منهم فقط والخطاء من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط ولقوله عليه الصلوة والسلام انى تارك فيكم
الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتى حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف
النسب وكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحى والنبوة ووافقوا على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة
المخالطة فكانوا اولى بهذا الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رح انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على
شئ لم يعتد بخلاف غيرهم تمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة طيبة تنفى خبثها كما ينفى الكير خبث الحديد والخطاء من
الخبث فكان منفيا عنهم واذا انتفى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة بان المدينة دار هجرة النبى عليه الصلوة والسلام وموضع قبره
ومهبط الوحى ومجمع الصحابة رض ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها اهل العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها
كيف وانهم شاهدوا التنزيل وجمعوا التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق عن
قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والعدالة لان النصوص والحجج التى جعلت الاجماع حجة تدل على
اشتراط ما ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت باهلية اداء الشهادة كرامة لهذه الامة كما قال الله تعالى
وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وهى تثبت بالعدالة والفسق يسقط العدالة فلم يبق
اهلا لاداء الشهادة ولا لوجوب اتباع قوله لان التوقف فى قوله واجب وذلك ينافى وجوب الاتباع الذى يثبت كرامة فثبت ان
الفاسق ليس من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا من اهلية الاجماع اذا كان
صاحبه وداعيا اليه او ماجنا به او غاليا اليه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعوا الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب
لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما فى امر الدين فلا يعتبر قوله فى الاجماع وكذا ان مجن به اى لم يبال بما قال وما صنع
وما قيل له لان ترك المبالات مسقط للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب الكفارة به لا يعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم
دخوله فى مسمى الامة المشهود لها بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى القبلة
بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لا يدرى انه كافر اما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم يغل فيه فلا يعتبر قوله وخلافه فيما يضلل هو فيه
وهو معنى قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم فكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى
ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة فى الاحكام وعند بعض العلماء
لا يعتد بقوله فى الاجماع اصلا لان كون الاجماع حجة يثبت كرامة للامة وانه ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
شمس الائمة وصاحب الميزان واما اشتراط الاجتهاد ففيما يحتاج فيه الى الراى كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع فينعقد الاجماع
فيه باتفاق اهل الراى والاجتهاد ولا يشترط اتفاق غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر خلافه عند الجمهور لان العامى ليس
باهل الطلب للصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبى والمجنون فى نقصان الآلة ولا يلزم من عصمة الامة من الخطاء العصمة من تصور الاصابة
لا لاهلية قال الغزالى هذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا لان العامى العاقل لغويا لا يدرى الى من يدرى فيما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون
على ان الحق فيما اجمعوا عليه لا يضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ومن ليس من اهل الراى والاجتهاد
من العلماء له حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذى لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذى لا علم له بطريق

الاجتهاد والمحدث الذي لا بصيرة له في وجوه الرأي وطرق المقائيس والنحوي الذي لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لانه
هو لا رباعتبار نقصان آلتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واما فيما لا يحتاج فيه الى الرأي ويشترك في دركه الخواص و
العوام كالصلوٰة الخمس ووجوب الصوم والزكوٰة ونحوها فيشترط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من الخواص والعوام حتى
لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد الاجماع الا انه غير واقع وهو قوله الا فيما يستغني عن الرأي قوله ولا عبرة لقلة
العلماء وكثرتهم ذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لان المجمعين
اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواطؤهم على الخطاء مع اختلاف قرائحهم وفطنهم ودعوة طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور
تواطؤهم على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور تواطؤهم على الخطاء كما يتصور على الكذب
فلا يكون قولهم حجة وذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجتماع من علماء الامة حجة وان كانوا ثلثة نص عليه في التقويم
لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة نصا لا لانقطاع توهم اجتماعهم على الخطاء والضلال عقلا والادلة السمعية الموجبة
لكونه حجة لا تختص بعدد دون عدد ولفظ الامة والمومنين يصدق على ما دون عدد التواتر ويوجب عصمتهم عن الخطاء ووجوب اتباعهم
واختلف في انه لو لم يبق من المجتهدين الا واحد هل يبقى الحجة بقوله ام لا منهم قال بكونه حجة لان مضمون الدليل السمعي
ان لا يخرج الحق من هذه الامة من غير تفصيل لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الامة يقوله تعالى ان ابراهيم
كان امة قانتا لله حنيفا والاصل في الطلاق الحقيقة واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطاء فيكون
قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشعر بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
واحد اجماعا ولا حجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض الحواشي ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من العلماء
لان الاجماع مشتق من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلاثة واليه اشار عبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال والاصح عندنا
انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا او فتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم يبلغوا احد
التواتر قوله ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا ولا لمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا الى الهوى ولا لمخالفة من لا رأي
لهم في الباب الا فيما يستغني عن الرأي انقراض العصر وهو موت جميع من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم
على حكم فيها شرط لانعقاد الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك والشافعي في قول وعند
الجمهور ليس بشرط وهو الاصح من مذهب الشافعي رحمه الله واختلف القائلون بالاشتراط في فائدة فقال احمد بن حنبل ومن
تابعه هي جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجتمعوا والمعاصرين
على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف خارقا للاجماع
ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا ولا يكون خارقا للاجماع وذهب الباقون الى انها جواز الرجوع
وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم واعتبار موافقتهم الا ادخال من لم يدرك عصرهم فيه لانه يؤدي الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا
احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع لا يثبت الاجتماع الا باستقرار الآراء واستقرار
لا يثبت الا بالانقراض العصر لان للناس قبله في حال تأمل وتفحص فكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الا باستقرار

١٤

فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رضه كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رضه خالفه فيه وفضل في القسم بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رضي الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة عليه ثم ان عليا رضي الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني رايك في الجماعة احب الي من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض بعد فان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكنا نقول ما يثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لا يفصل بين الانقراض وعدمه بل يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شئ لم يدل عليها دليل ولان الزيادة نسخ وهو لا يجوز لما ذكرنا من الدليل ولان الحق لا يعدو الاجماع كما تقرر ان الاجماع من اهل الاجماع من الامة فيثبت ذلك نفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجمعت على الخطأ وانه غير جائز وقولهم الاستقرار لا يثبت الا بانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراط بلا حاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك وقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رضي الله عنه فلا يكون الاجماع بدون رايه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل براية في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبد الله وغيره فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على ان مع جماعة لا على ان معه جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون قول علي منضما الى قول عمر رضي الله عنه لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي رضي الله عنه لا يرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض العصر وان الحق ثبت بنفس الاجماع ولم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا قطعيا فكان الرجوع مخالفة الدليل القطعي وسوغنا ان اجماعهم انعقد على الخطاء فيكون مردودا كالخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب **قوله** ثم الاجماع على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة نصا لانه لا خلاف فيه ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت في الدلالة على التقرير دون النص اي على درجات متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص والمفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه لانه اجماع لا خلاف لاحد في صحته لوجود عترة الرسول عليه السلام واهل المدينة فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل المحكم من النصوص والمتواتر من الاخبار ثم الذي اي ثم الاجماع الذي ثبت بنص بعض الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو الدلالة على التقرير اي تقرير الحكم دون التنصيص عليه و

وصورة المسألة ما اذا اتفق بعض اهل الاجماع على حكم في مسألة قبل استقرار المذاهب على حكم تلك المسألة وانتشر ذلك
بين اهل العصر ومضت مدة التأمل فيه ولم يظهر مخالف كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى اجماعا سكوتيا ونقل عن
الشافعي رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني من الاشعرية والكعبي
وبعض المعتزلة تمسكوا في ذلك بان السكوت قد يكون للمهابة والتقية كما قيل لابن عباس رضي الله عنه لما اظهر قوله في العول
وقد كان ينكره قلت هذا في زمان عمر رضي الله عنه وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته بالجهاد وفي رواية منعني عن ذلك
درته وقد يكون لانهم لم يتأملوا في المسألة لاشتغالهم بالجهاد وسياسة الرعية او تاملوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء فتوقفوا وقد يكون لكون
القائل اكبر سنا منه او اعظم حرمة واقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء اي الانكار لمصلحة احترامه واذا كان محتملا لهذه المعاني
لا يكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا وتمسكت العامة بانه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد على قوله واظهار
الموافقة مع الآخرين قولا ادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا بل انما
يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وان اتفقنا على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا
لان المتعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بما هو متعذر ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع فسكوت
سائرهم اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء او ادى الى بطلان ذلك القول او الى صحته ولا يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا
لان العادة يخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة وهو ادى الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع
وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابه من المسلم المتدين وهو ادى الى خروج الحق من اهل العصر لعضهم ترك الاجتهاد
بعضهم بالعدول عن طريق الصواب لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شيء لان ذلك
يؤدي الى خفاء الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا وادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان
اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهيبة والتقية باطل لانهم كانوا يظهرون الحق ولا يبالون
احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ولا يقال يجوز انهم سكتوا لاعتقاد
ان كل مجتهد مصيب لانا نقول لا يمنع ذلك عن مباحثة وطلب الكشف عن ماخذه كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق
كمناظرتهم في مسائل الجد والعول ودية الجنين على انه لم يكن في الصحابة من يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام
ابو اليسر ان هذا الاجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره الخصوم ويكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع
لكنه مع هذا مقدم على القياس **قوله** ثم اجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفا اي لم يظهر فيه قول الصحابة
اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند من قال لا اجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت
درجته عما هو متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع الى من الاول والمستكن راجع الى من الثاني والضمير المجرور في فيه
راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف بالجر على ان يكون بدلا من من اي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم او بالرفع
على الف عاينه لكن نظهر وقول بالنصب على المفعولية لمخالف اي لم يظهر مخالف قول من سبقهم وليس بصحيح لان
المراد نفي ظهور قول السابقين اصلا لا نفي قول المخالف منهم خاصة والدليل عليه ما ذكر في التقويم ثم اجماع اهل كل عصر

بعدهم على حكم لم يسبقهم فيه قول يوضحه انه لو لم يظهر لاجماع القرن الثاني قول مخالف ممن سبقهم فظهر قول موافق كان بمنزلة حكم ما لم يظهر فيه قول من
سبقهم اصلا في انه يكون منحطا عن درجة اجماع الصحابة فلم يكن لهذا التقييد فائدة قوله ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف وقت
اختلف المشايخ في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون اجماعا لان بموت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع كل عصر حجة فيما لم يسبق
فيه الخلاف وفيما لم يسبق اي اجماع من بعد الصحابة على قول اي على حكم سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء اي الذين قالوا
بان اجماع من بعد الصحابة حجة في هذا الفصل وصورته ما اذا اختلف اهل عصر في مسألة على قولين واستقر خلافهم فذلك بان ينقرض اتفقوا
في العصر الذي بعده على احد قوليهم في تلك المسألة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحة ذهب اكثر اصحاب الشافعي رحمه الله
وعامة اهل الحديث الى انه يمنع وبقي المسألة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا في ذلك فقال اكثرهم انه لا يمنع من انعقاد
الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به عند علمائنا الثلاثة وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر
القفال من اصحاب الشافعي وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابي حنيفة رحمه الله يمنع الانعقاد وعند محمد رحمه الله لا يمنع وابو يوسف
في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح احتج من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بان
الحجة اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة لم يخرج بموته من الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم
يبق المذاهب بموت اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ويصار قول الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين
ومات احد الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا يوضحه ان
خلافه اعتبر لدليله لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بدليل ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه
يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون
وان القول الآخر خطاء بيقين فيجب نسبة قائله الى الضلال اذ الخطاء بيقين هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس رضي الله عنه
انه ضل في انكاره العول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمع التابعون على خلاف قوله في المسئلتين
ولا بابن مسعود رضي الله عنه ذلك في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف ذلك ووجه قول من لم يجعل
الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل بين اجماع سبقه خلاف
وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى ما لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى ان الاختصاص
لهذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاخيار في كل عصر دون من
مات قبلهم فكما انه لا يعتبر توهم قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم
اذا اجمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت يبينه ان الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا في مسألة على قولين
ثم اجمعوا على احدهما يسقط الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا لان الحجة في اجماع التابعين مثل
الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف الصحابة لاجماعهم سقط باجماع التابعين ايضا قولهم دليل الخصم باق
مسلم لكنه لم يبق معتبرا معمولا به بعد ما انعقد الاجماع على خلافه كنص نزل بخلاف القياس يخرج من ان يكون
معمولا به لانه تبين انه لم يكن دليلا بل كان شبهة ولا يلزم تضليل ايضا لان الرأي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر.

انقطع مقتصرا على اهل كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالرأي ثم اجمعوا وذلك على الرسول به وقول البعض لا يغيب صاحبه
الضلال كصلوة اهل قبا بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم **قوله** لكنه بمنزلة ما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من
وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد اي لكن اجماع من بعد الصحابة في حكم لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور
من الحديث حتى لا يكفر جاحده لشبهة الاختلاف ولكن يجوز الزيادة التي هي في معنى النسخ به لان الاختلاف الواقع فيه
مما لا يعبأ به واجماعهم فيما سبق فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم بشرط ان لا يكون
مخالفا للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد
قوله واذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا
بالافراد كان كنقل السنة بالاحاد وهو يقيني باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب العمل دون العلم وكان مقدما على
القياس الاجماع احد الادلة القاطعة مثل السنة فلما ثبت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فيه شبهة فكذا الاجماع
فاذا انتقل الينا اجماع الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع
كفرا كجاحد السنة المتواترة وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجماعهم على قتال مانعي الزكوة واذا انتقل
اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اي هذا النقل بمنزلة نقل السنة الاحاد
او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع
حجة قطعية كقول الرسول عليه السلام ثم اذا نقلت السنة الينا بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا
الاجماع المنقول بالاحاد وذلك مثل ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله عليه السلام رضي الله عنهم
على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا
وبعض اصحاب الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل
الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انا لا نثبت بنقل الواحد اجماعا قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته به بل نثبت به
اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل
قطعية وهي اجماع الصحابة ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب العمل به فان ثبت لكان بالقياس
على خبر الواحد ولا مدخل للقياس في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالرأي فلا مدفع لهذا الا بان يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق
الدلالة بان يقال نقل الواحد لما كان دليلا ظنيا موجبا للعمل قطعا كالخبر الذي تخللت الواسطة بين ناقله والرسول فنقل الواحد الدليل القطعي وهو الاجماع
الذي لم تتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة المظنون به واذا ثبت وجوب
العمل في هذه الصورة ثبت فيما اذا تخلل في نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل والله اعلم واذ انتهينا الفراغ بحمد الله وتائيده بداية تسهيله عن بيان الاصول
الثلاثة وتشريح حقائقها وكشف معضلاتها وتوضيح دقائقها فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي هو ميدان الفحول وميزان العقول ومسبار غور
الفكر ومضمار ارباب النظر جاهدين في تحقيق معانيه جادين في تسهيل مبانيه سائلين التوفيق من العزيز العلام مصلين على نبينا محمد خير الانام والله اعلم بالصواب

باب القياس

وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه اما الاول فالقياس والتقدير يقال

قيس النعل بالنعل آتي قدره واجله نظير الاخير وهو يشتمل اى باب القياس يشتمل على بيان نفس القياس اى لغة
شريعة وشرطه وركنه وحكمه ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا اذ لو لم يكن له معنى لم يكن مفيدا
فكان مهملا كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرطه لان توقف المشروط على الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة
النكاح على حضور الشهود امر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشئ نفس ذلك الشئ او بعض ما هو داخل في ماهيته
ولم يشرع الا لحكمه لان الشئ انما يخرج من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق بالحكم وبعد تحقق هذه
الجملة يبقى للسائل ولاية الدفع كما ستعرفه فلم يكن بد من بيان هذه الجملة اما التفسير لغة فالتقدير يقال قست الارض بالقصبة
اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا اسبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين يضاف احدهما
الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقيل قس النعل بالنعل اى سوّ بها صاحبتها واسم النعل مؤنث سماعي الا ان الشيخ
ذكر ضمير بالنظر الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس عليه بتضمين
معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء لا للاثبات ابتداء او هو ابتداء وهو مصدر قاس وقائس يقال قاس تقيس
قياسا وقايس يقايس مقايسة وقياسا **قوله** والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع
بالاصل في الحكم والعلة في الاحكام الشرعية سموا ذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه في الحكم والعلة
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تحديدا للقياس والمعول عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله انه
ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت
هو الله سبحانه وتعالى وذكر مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه لو لم يذكر لفظ المثل يلزم
ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم
العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به في جائز عقلا وواقع سمعا عند
جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابراهيم النظام وجماعة من معتزلة
بغداد ورودها التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني انه ليس بممتنع عقلا لكن
الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان باطلا واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي
الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسين البصري من المعتزلة وقد بينا المسئلة بدلائلها وشبهها في الكشف فلا نشتغل بذكرها هنا
قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكما ثبت بالنص اختصاصه
بكرامة له لا بد من بيان الاصل والفرع لكثرة دورهما في المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء
من اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر
عندهم لان الاصل ما كان حكم الفرع مقيسا عليه ومردودا اليه وذلك هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال
على الحكم المنصوص عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه
غيره والحكم المنصوص عليه يتفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل هو الحكم في المحل المنصوص

عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به موصلا الى العلم والظن بالغير وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا الاسنه محل لان
حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم بالحكم في المحل بدونهما بدليل عقلي او ضرورة لامكن القياس فلم يكن
النص اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المخصوص
عليه وعلى المحل والنص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني
فلافتقار الحكم ودليله الى المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله لان المطلوب بيان الاصل الذي
يقابل الفرع في التركيب القياسي ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند الاكثر كالارز في المثال المذكور
وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتنى على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم
لما سموا المحل المشبه به اصلا سموا المحل الآخر فرعا اذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من
الخصوص التفرد كما في قولك فلان مخصوص بعلم الطب اي متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد لا الخصوص من صيغة عامة
فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان اهل الذمة لما خصوا من عموم آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان والرهابين وغيرهم
بالقياس والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي يشترط ان لا يكون النص
المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه السلام
من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول شهادة الفرد بجل وحده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر يدل على
اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع رعاية العدد لزم منه نفي قبول شهادة
الفرد فلما ثبت بدليل في موضع كان مخصوصا به ولا يعدوه النص النافي غيره وان كان المراد منه محل الحكم كما هو مذهب الجمهور فالمراد
من الخصوص التفرد كما قلنا والباء في بحكمه صلة الخصوص وفي بنص آخر للسببية اي يشترط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رضي الله عنه فانه مختص اي متفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه
فيه غيره وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم او المراد من
الخصوص خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق الخصوص فانه لا يمنع من القياس والباء في بنص صلة الخصوص
والنص الآخر الدليل المخصوص منه غير مذكور يعني يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او ملتبسا بحكمه بنص
آخر يخصصه مثل خزيمة رضـ فانه مخصوص بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد مثل قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين واشهدوا ذوي عدل منكم بقوله عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه ولكن بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به بالقياس
سواء كان مثله في الفضيلة او فوقه او دونه لتاديته الحاق الغير به الى ابطال الكرامة الثابتة له بالنص الموجبة لانقطاع شركة الغير
وهذا بخلاف تعليل الدليل المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال شيء لبقاء صيغة العموم والدليل المخصص على ما كان قبله حتى لو ادى
الى ابطال النص بان لم يبق بعد التعليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه يصير ابطالا للعموم بالقياس الا ان اهل الوجه انما يصح على قول من
جوز تأخير دليل الخصوص عن العام فاما على قول من اشترط الاتصال فلا يمكن حمله على خصوص العموم لان العام الموجب لاختصاص العدد كان

سابقا على حديث خزيمة لكان حديثه ناسخا مخصصا وانما في اختصاصه بحجية وفيه للحكم اثبت بالنقل اختصاص حجيته بعد الحكم وهو قبول شهادته وحده
ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص الحكم بخزيمة كرامة له والاول اوفق لظاهر قوله وان لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه وقصة خزيمة ان النبي صلى الله عليه وسلم
اشترى ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه السلام من يشهد لي فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت
الاعرابي ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما
تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال عليه السلام من شهد له خزيمة فحسبه كما في المبسوط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين قدس سره انما اختص هذه الكرامة
لاختصاصه من بين الحاضرين بفهم جواز الشهادة للرسول عليه السلام بناء على قوله وجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه السلام في افادة العلم بمنزلة العيان
فكان قول الرسول عليه السلام بذلك اولى **قوله وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة** اي حكم الاصل معدولا به عن
القياس الضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية فان العدول لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتاتى المجهول عنه الا بالباء ويكون معناه مع الباء معنى
الفاعل اي ومن شرطه ان لا يكون الاصل اي حكمه عادلا عن سنن القياس اي مائلا عنه يعني لا يكون على خلافه لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع
بالقياس على الاصل موافقا للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس لان القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم
اثباته بالنص لانه ورد نافيا للحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا ومثبتا للشيء الواحد في زمان واحد وذلك مثل ايجاب الطهارة بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس
لان الطهارة تزول بالمنافي وهو النجاسة ولم يوجد الا ان الشرع جعلها مزيلة للطهارة في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فلا يمكن الحاق غيرها بها حتى لو ارتد في
الصلوة والعياذ بالله لا ينتقض به الطهارة وان كان الارتداد اعظم جناية بالقهقهة ولا يمكن تعدية حكمها الى صلوة الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلوة
مطلقة بخلاف القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين تفصيلا في هذا الشرط فقال الخارج عن القياس على اربعة اوجه احدها ما استثنى وخصص عن قاعدة
عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس عليه غيره كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة
كاعداد الركعات ونصب الزكوة ومقادير الحدود والكفارات وتسمية هذا القسم معدولا به عن القياس تجوز اذ لم يسبق له عموم وقياس حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس
بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس منقاسا لعدم تعقل علته وثالثها القواعد المبتدأة العديمة النظير لا يقاس عليها غيرها مع انها تعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير
خارج عما تناوله النص او الاجماع وتسمية خارجا عن القياس تجوز ايضا وذلك كرخص السافر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة
الى استصحابه لكن لا نقيس عليه العمامة والقلنسوة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه الاقسام الثلاثة لا يجري
فيها القياس بالاتفاق ورابعها ما استثنى عن قاعدة سابقة يتطرق الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى والمستبقى فشاركه المستثنى
في علة الاستثناء عند عامة الاصوليين خلافا للبعض على ما عرف فتبين بهذا ان المراد من المعدول به عن القياس ههنا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من كل وجه
فاما اذا كان موافقا له من وجه يجوز القياس عليه كالمستحسنات **قوله وان تعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه فلا
يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمر لسائر الاشربة لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذمي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى حرمة مطلقة
في الفرع عن الغاية ولا لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ لان عذرهما دون عذره فكان تعدية الى ما ليس بنظيره ولا لشرط الايمان
في رقبة كفارة اليمين والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص بتغيير** والضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي نظيره الى الاصل المفهوم من التعدي
وفيه الى الفرع وههنا التشريح واشكال شرطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدي وكونه حكما شرعيا وعدم تغييره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة الفرع للاصل وعدم
وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا الى تحقيق التعدي فانه تم بالمجموع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف الشرطين الاولين فانهما ليسا

من التعدي بل من شروط التعدي كما في ابطل الشروع واما شرط التعدي الى فرع هو نظير الاصل لان القياس هو المساواة بين امرين فلا يتحقق الا في
محل قابل له والتسوية لا تكون في شيء واحد ولم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق المماثلة واما اشتراط ان يكون الحكم
حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء فقال ابن شريح من اصحاب الشافعي والقاضي ابو بكر الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا بل يجري القياس في الاسامي واللغات
وذهب جماعة من اهل العربية قالوا انا رأينا عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت [illegible]
فيه غالبا الظن فيغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي الشدة فمتى رأينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا انه يسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام
فحكمنا بحرمة النبيذ لدخوله تحت عموم قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها واوجبنا الحد بشرب القليل والكثير منه كما في شرب الخمر وكذا سائر الاشربة المسكرة
لعموم العلة وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فانه يدل على انها باسرها توقيفية فيمتنع ان يثبت شيء منها بالقياس ثم بان القياس
انما يجوز عند تعليل الحكم في الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شيء من الاسميات والمسميات فيمتنع القياس البتة قال الغزالي ان الاصحاب ان عرفنا
بتوقيفهم انا وضعنا اسم الخمر مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعنا لغيره تقول واختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفنا انها
وضعته لكل ما يخامر العقل فاسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم لا بالقياس كما انهم عرفونا ان كل مصدر فله فاعل فاذا سمينا فاعل الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف
لا عن قياس وان سكتوا عن الامرين احتمل ان يكون اسم الخمر ما يعتصر من العنب خاصة واسم غيره فلم نحكم عليهم بان لغتهم هذا فقد رأيناهم يضعون الاسماء لمعان
يخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا للحمرة ولا يسمون الثوب المتلون بذلك ولا الآدمي المتلون بذلك الاسم بل الاسم وضعوا الادهم
والكميت لا للاسود والاحمر بل لفرس اسود واحمر كما سموا الزجاج الذي تقر فيه المائعات قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض
قارورة وان تقر فيه المائع فاذا كل ما ليس على قياس التصرف الذي عرف منهم بالتوقيف لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا ان الاصل في اللغات كلها
التوقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا وانما اشترط ان يكون التعدي لحكم النص بعينه [illegible] حكمه من غير تغيير له في الفرع بزيادة ونقصان وسقوط قيد لان القياس مبنيا
على المساواة في الحكم لا يتحقق مع التغيير [illegible] التعدية مع التغيير اثبات حكم آخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فلذلك لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار
الذمي كما ذهب اليه الشافعي حيث قال يوجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو من اهل الكفارة لانه من اهل الطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا للصوم
لا يمتنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل التكفير بالمال وظهاره صحيح ولئن لم يكن اهل الكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة ايلاءه في حق
الطلاق وان لم يعتبر لايجاب الكفارة قلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة في حق الذمي لانه
ليس باهل الكفارة فلو صح ظهاره ليثبت به حرمة مطلقة فيكون تغييرا لحكم الاصل في الفرع وهو باطل لما قلنا انه ليس باهل الكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا تعتبر فيها
معنى العبادة حتى يتأدى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا يتأدى الا بنية العبادة ولا يفتى بها ولا اقامة عليه كرها والكافر ليس باهل للتكفير والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد فانه
من اهل الاعتاق الا انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو اعتق او اصاب بالاذن كفارة بالمال [illegible] بخلاف ايلائه لانه طلاق مؤجل
والذمي من اهل الطلاق لان الحرمة الثابتة باليمين مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يؤخذ التكفير بل بالحنث بخلاف الظهار واما اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع فلما
ذكرنا ان القياس هو المحاذاة بين الشيئين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظير الاصل لا يتحقق القياس ويكون اثبات الحكم في الفرع حينئذ شرعا بالفعل ابتداء [illegible]
لا يصح التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الصوم الى الخاطئ والمكره في الافطار كما فعل الشافعي رحمه الله فقال ان الناسي لما لم يقصد الفطر لم يعد مفسدا
الى الاثم مع عدم العلم [illegible] لم يجعل فعله فطرا وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يجعل فعل الخاطئ فطرا مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى لكن المكره
على المضطر لان الاكراه اذا كان بغير حق انتقل فعل المكره الى الحامل عليه اذا انتقل اليه لم يبق له فعل كفعل الناسي لما اضيف الى صاحب الحق [illegible]

للناسي فعل لانه لا مساواة بين الناسي وبين الخاطئ المكره ولا يعذر بعدم القصد لان النسيان امر جبل عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز
عنه فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار اليه قوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي القى عليك النسيان
حتى اكلت وشربت فلم يصلح الضمان حقه لانه صدر منه فاستقام ان يجعل الركن باقيا اعتبارا وتقديرا حكما فاما الخطأ فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطئ
بترك المبالغة في التحرز ولهذا يجب الدية والكفارة على الخاطئ في القتل والاكراه حادث بصنع مضاف الى العباد لا الى صاحب الحق وكذا الاكل
له الاقدام على الفطر بالاكراه وهو معنى قوله ان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعدية الحكم من الناسي اليهما يكون تعدية الى ما ليس بنظيره فتكون
فاسدة واما اشتراط خلو الفرع من النص فمذهبنا فان التعليل لتعدية الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على وفاق النص
الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند الشافعي وان كان على خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا
وان كان على وفاقه صح لان حجية فيها تعضيدا وتثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا الا انا نقول ان كان موافقا له كان حكمه الموجب ان كان مثبتا لزيادة
كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا محتملا لزيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل
خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا فائدة فيه
لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز اضافة النص المعلل الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان التعليل
لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا للزيادة لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها النص
بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ثابتا بالنص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ واختيار مشايخ
سمرقند على ما يشير اليه كلام صاحب الميزان ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد
النص على معنى انه لولا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتأكد بعضها ببعض فان الشرع
قد ورد بآيات كثيرة واحاديث متعددة في حكم واحد وقد ملأ السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول في حكم واحد وقالوا ان هذا الحكم ثابت
بالكتاب والسنة والمعقول ولم ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه توضيحه ان الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب
بقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافقه فاقبلوه وما خالفه فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تأكيد
الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة ثم عند الشافعي لما جاز اثبات الزيادة لم يتعرض لها النص بالتعليل في المواضع المنصوص
عليه شرط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط صفة الايمان ايضا في مصرف الصدقات الواجبة مثل
الكفارات وصدقة الفطر حتى لم يجز صرفها الى الفقراء الكفار اعتبارا بمصرف الزكوة فان الايمان فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل فاسد
لان نصوص الكفارات وصدقة الفطر مثل قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فكفارته
اطعام عشرة مساكين اغنوهم عن المسألة في مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان فيقتضي باطلاقها الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف
الى المساكين الكفار فتقييدها بالايمان بالقياس يكون تغييرا لموجبها بالرأي فان تقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد وكذا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن
الذين لم يقاتلوكم الآية يدل على جواز صرف الصدقات الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له وانما اشترط الايمان في مصرف
الزكوة بالحديث المشهور الذي يزاد بمثله على الكتاب وهو قوله عليه السلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم اعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة تؤخذ
من اغنيائهم وترد الى فقرائهم قوله والشرط الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل التعليل لان تغيير حكم النص في نفسه

بالرأي ما بطل كما ابطلنا الفرع اي في ذاته بالرأي باطل سواء حصل التغيير بحكم نص في الاصل وهو المقيس عليه او حصل التغيير بحكم النص في الفرع كما بينا في قوله
والنص فيه بعد معنى قوله كما ابطلنا في الفروع والضمير في نفسه للابطال راجع الى التغيير ويحتمل ان يكون معناه ان تغيير حكم النص المعلل في نفسه بالرأي باطل
كما ان تغيير حكم في الفرع باطل على ما بيناه في ظهار الذمي والضمير في نفسه على هذا الوجه راجع الى النص وذلك لان التغيير لما بطل في الفرع مع
انه لم يتضمن معارضة للنص فلان يبطل في الاصل مع تضمنه معارضة النص كان اولى والمراد من التغيير تغيير المعنى المفهوم من النص لغة
دون التغيير الحاصل من الخصوص الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا التعميم حكم النص وذلك مثل ما قال الشافعي رحمه الله
ان السباع التي لا يؤكل لحمها ملحق بالخمس الفواسق حتى لو قتل المحرم شيئا منها لا يجب عليه شيء لان النبي عليه السلام انما استثنى الخمس
لان من طبعهن الايذاء فكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس قلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء
باعتبار معنى الايذاء خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس فكان تغييرا لحكم النص المعلل بالتعليل وكذلك تجويزنا اشتراط الخيار
فوق ثلثة ايام باعتبار ان شرط الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة النظر فوجب ان يكون ذلك مفوضا الى رأيهم
فيجوز فوق ثلثة ايام كما جاز ثلثة من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو التقدير بثلثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص وذكر في بعض
نسخ اصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوة كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح ثم اشار الشيخ
الى الجواب عن النقوض التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكر اصحاب الشافعي رحمهم الله انكم غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه السلام لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال لما يوجبها في الكثير الذي
يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم الحرمة بصفة الكيل فانها لما علقت بصفة الكيل لم يبق النص متناولا للقليل لانه ليس بكيلي
فكان هذا تغييرا موجبا بالتعليل لا تعدية لحكمه فقال انما خصصنا القليل من قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير فصار التغيير بالنص مع ما جعلنا
التعليل لا به وانما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل وذلك لما عرف ان المستثنى منفي النفي [illegible] على صحة المستثنى تحقيقا
للاستثناء فانه لا يصح الا في الجنس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الدار الا زيدا فعبده حر كان المستثنى منه بنو آدم كانه قال ان كان في الدار احد من بني آدم فلما
فلا يحنث بوجود الدابة او المتاع فيها ولو قال الا الحمار كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان فيها متاع لم يحنث ولو قال الا ثوبا كان المستثنى منه
الشيء الذي يقصد بالسكنى والامساك في البيت حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء سوى الثوب مما يقصد بالامساك في البيت يحنث وههنا المستثنى حال قوله الا سواء بسواء
اذ المراد منه حال التساوي وهو في الكيل والمذكور في صدر الكلام هو العين فاستثناء الحال من الاعيان باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء
منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فصار الى ان الاستثناء لم ينقطع عما تقدم ولظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء منه القليل الا الحنطة والشعير والتفاح ونحو ذلك
عما يتضمن اللفظ من احوال البيع فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال كما في قولك ما اتاني زيد الا راكبا اي ما اتاني في شيء من الاحوال الا في
حالة الركوب وكما في التنزيل ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا يأتونها في شيء من احوالهم الا في حالة الكسل لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم
اي لا تدخلوها في جميع الاحوال الا حالة الاذن فعموم الاحوال للطعام حال التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال فلما
بيناه في الاستثناء ولن تثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد
المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم المساواة والمفاضلة مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير

عينها فان ذلك درجة اخرى فنقول لما ادى عين الشاة يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال متقوم مطلق لا من حيث انها مال مقيد مسمى
بانها شاة او لحم لان مطلق المال هو الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل مقتضى قبض حق نفسه فانه انما يقبض الله ما يصير قابضا
اياه لنفسه بدوام اليد عليه فلا يكون الفقير قابضا الا مقيدا لان المطلق غير المقيد فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق
الله تعالى مطلقا ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في كل حقين مختلفين يتأديان بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف
الحق الثاني ليتأدى الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كر حنطة وعليه مائة درهم لآخر فطلب الدراهم صاحبه فقال الذي
عليه الحنطة اد الدراهم التي علي بالذي عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم قابضا حق نفسه وانتقل
حق صاحب الحنطة منها الى الدراهم في ضمن الاداء لكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم فان قبضه يتضمن قبض حق
صاحب الحنطة حق لنفسه الا ان الفرق ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد واذا ثبت انه
عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى باعتبار من حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت
الشاة وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة البرغرية قوله كما ان التعليل لحكم شرعي وهو صلاح
المحل للصرف الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد وهو نظير ما قلنا جواب عما يقال لما حصل التغيير و
جواز الاستبدال بالنص لا فائدة في التعليل بهما اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال
وان ثبت بالنص الا انه قد يكون بما يصلح لدفع حاجة الفقير وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع
حاجة الفقير من الاموال لا بما لا يصلح له كما لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة لان المنفعة لا تصلح بدلا عن
العين في هذا الباب لان العين خير من المنفعة على ما عرف او هو رد لكلام الخصم فانه لما زعم ان تعليلنا وقع لابطال حق مستحق
للفقير لا للتعدية حكم شرعي الى موضع لا نص فيه بين اولا ان التغيير ان حصل حصل بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم
شرعي فان لهذا النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة للكفاية في حق الفقير فنحن نعلل صلاحية الشاة ونبين المعنى الذي
به صارت الشاة صالحة لكفاية حق الفقير لنعديها به الى ما لا نص فيه وبيانه ان تسليم الزكوة الى الفقير يقع لله تعالى على الخلوص
في ابتداء القبض قربة مطهرة للمؤدي عن الآثام كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات
وقال جل ذكره خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير للفقير بدوام يده عليه كمن امر الآخر بان يهب لفلان عشرة
دراهم على انه ضامن ففعل يصير الموهوب له قابضا للآمر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده واذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ
كالماء المستعمل على ما وقعت الاشارة النبوية اليه في قوله عليه السلام يا معشر بني هاشم ان الله تعالى كره لكم اوساخ الناس
وفي رواية غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة وكان ينبغي ان يحرم الانتفاع بها اصلا كما كان كذلك في الامم
الماضية حتى كانت النار تنزل فتحرق المتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه الامة بعد ان ثبت
خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة ولهذا لم تحل للغني اذا لم يكن حلالا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص صلاحية
المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير
بعد ما بطلت في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما حدثت هذه الصلاحية

الصلاحية للشاة باقية بانها مال متقوم لان حاجة الفقير تندفع باعتبار التقوم الا يرى ان الدراهم الخمسة الواجبة في المائتين
منهما او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجة الفقير اصلا فعللنا بذلك
الصلاحية لعلة التقوم وعديناها الى سائر الاموال لاشتراك في العلة على موافقة سائر العلل فان امكنا تعميم حكم النص مع
بقاء حكم النص في المنصوص عليه على قراره وههنا بهذه الثابتة فان صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم تبطل بهذا التعليل
بل بقيت كما كانت فالحاصل ان وجوب الشاة تضمن امرين كون الشاة حق الله تعالى عينا وصلاحية الشاة للكفاية
حق الفقير والاول لا يقبل التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء الاول على حاله لان الفقير
انما ياخذ حق الله تعالى من العبد برزقه لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير الشاة من
العبد باعتبار انه صالح للكفاية مع ان حق الله تعالى لم يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جل جلاله في مطلق
المال لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو لم يثبت
حق الله تعالى في غير الشاة بدليل ولم تتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما انه لو لم تثبت انه لا بد من كلا الامرين فلذلك
ذكر الشيخ رحمه الله قوله وانما التعليل لحكم شرعي الى اخره بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل باذنه
والله اعلم ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب النجس لقوله عليه السلام ثم اغسليه بالماء وقد غيرتم بالتعليل بكونه مزيلا
للعين والاثر هذا الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان الشرع
اوجب التكبير لافتتاح الصلوة بقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه السلام مفتاح الصلوة الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه السلام
للاعرابي الذي علمه الصلوة ثم قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل التعظيم غيرتم هذا الحكم في المنصوص
عليه حيث جوزتم افتتاح الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل والرحمن اعظم ومنها ان الشرع علق الكفارة بالوقاع
لقوله عليه السلام للاعرابي الذي قال واقعت امرأتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد غيرتم بالتعليل
حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر واوجبتموها بالاكل والشرب عمدا فاشار الشيخ رحمه الله الى الجواب عن هذه النقوض
الثلاثة بقوله وهو لا كايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية لشيء من الحكم الشرعي الى غير الشاة نظيرها قلنا في مسئلة
ازالة النجاسة بالمائعات ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة اداء الصلوة والماء آلة
صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة دفع الحاجة الفقير والشاة الصالحة الا ان يكون استعمال الماء واجبا
بعينه بدليل ان من لبس الثوب النجس او قطع موضع النجاسة بالمقراض او احرقه بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان
استعماله واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه الصالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة
لا تحصل به الا بالحكم بعدم تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا
ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو ازالها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية في تلك المسئلة امر
شرعي فعدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح له كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء آلة صالحة للتطهير على
ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف التطهير عن الحدث حيث لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى فيقتصر على مورد

النص على ما بيناه في الكشف وكذلك التكبير ليس بواجب لعينه كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان من ثناء على الله تعالى
والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الآلة للفعل لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على
اعضاء مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء
الظاهرة من وجه وكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله سبحانه فعين الشرع التكبير لان يحصل
الثناء به الا انه هو المستحق في نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة ساجدة لا ان يصير الارض مسجودا بها وكما
ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء لا ان يكون الركن
ان تصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا اقام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت ان الواجب
عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الآلة والآلة في تحصيل العمل لا تجب بقصده بل لضرورة
تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك العمل كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية فلم يكن لها منفعة في نفسها الا الصلاحية
للعمل وبالتعليل واقامة آلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها وانها تبقى صالحة بعد التعليل كما كانت ويبقى استعمالها واجبا
اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آلة اخرى وهو كقوله صلى الله عليه وسلم وليستنج بثلاثة احجار فان تعيين الحجر لا يدل
على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة يجوز ان تعين ويجوز ان تخير بينها وبين ما في معناها ولا يلزم عليه القراءة
حيث لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب عمل اللسان عن قراءة وللقراءة فضيلة ليس لغيرها من الاذكار وهي انها كلام
ومن عند الله تعالى ويحرم على الحائض والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا يرى ان خير الفاتحة
من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة المذكورة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث ولا يلزم عليه
الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام بحضور الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكفارة متعلقة
بالافطار الذي هو السبب الموجب لها لانه هو الجناية على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والجماع آلة صالحة
للفطر وكما ان الاكل والشرب آلة صالحة للفطر ايضا فتعدينا هذا الحكم الى الاكل والشرب ويبقى الجماع آلة صالحة
كما كانت من غير تغيير بالتعليل شيئا من احكام النصوص **قوله** وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء والمساكين لام العاقبة اي يصير عاقبة او لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة وذلك بعد الاداء
الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة
الكعبة للصلوة كلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة لما كانت الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء وعند الشافعي رحمه الله
حمل اللام في قوله انما الصدقات للفقراء على لام التمليك فقال وجب بالشرع الزكوة للاصناف المذكورة في هذه
الاية واضافها اليهم باللام الموضوعة للتمليك فتدل على استحقاقهم بالشركة بقضية اللام كمن اوصى بثلث ماله لامهات
اولاده وللفقراء والمساكين كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص جعل الصدقات مشتركة من
الاصناف المذكورة حتى وجب صرفها اليهم ولم يجوزوا الاقتصار على صنف واحد وقد ابطلتم بتجويز الصرف الى صنف واحد
والى فقير واحد حق الباقين بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشار الشيخ الى الجواب بقوله وبهذا تبين

تبين اي بما ذكرنا ان المودي يقع لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقير في حالة البقاء بدوام يده عليه فهذا الدليل عليه تبين ان اللام في هذه الآية لام العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول الشاعر للموت تلد الوالدات نسخالها كما للخراب الدور تبنى المساكن اي يصير الواجب اداؤه هو حق الله تعالى على الخلوص بعاقبته للفقراء وان لم يكن لهم فيه حق في الابتداء كما ان التقاط آل فرعون لموسى صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليهما وان لم يكن في الابتداء لذلك الغرض وكما ان التناسل والبناء صار بعاقبتهما للموت او الحزن والخراب وان لم يكونا في الابتداء لذين الغرضين وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات على الاصناف المذكورة المعدودة وانها مختصة بها لا يتجاوزها الى غيرها لا الاستحقاق جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش يراد لا تتعداهم ولا تكون لغيرهم ويحتمل ان تصرف الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر وعلي وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير والضحاك وابي العالية وابراهيم النخعي وميمون بن مهران وغيرهم من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم اجمعين قوله لانه اوجب الصرف اليهم بعد ما صار صدقة دليل آخر على ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني لان الواجب لما كان خالص حق الله تعالى كانت اللام للعاقبة ولان النص اوجب الصرف بعد ما صار صدقة حيث قيل انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها للفقراء وذلك اي صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء الى الله وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة بل له صلاحية ان يصير صدقة بالقبض ويصير ملكا للفقير بعد القبض وصيرورته صدقة لانه ملك له في الحال فيكون اللام للعاقبة اي يصير الواجب بعاقبته صدقة وملكا للفقير ويحتمل ان يكون معناه انا ان سلمنا ان اللام للتمليك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون ملكا للفقير لان النص والله تعالى اوجب الملك لهم في المال بعد ما صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى بقبض الفقير فلا يكون في الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين انا ابطلنا بالصرف الى صنف واحد حق الباقين لانه لو لم يكن لهم فيه حق قبل التسليم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك العبادة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال بقبضهم لله تعالى خالصا اي السبيل في هذا الحق الواجب لله تعالى الصرف الى هؤلاء باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم وفقرهم صاروا مصارف لهذا المال الذي صار من الاوساخ لا لمجرد الاسم فان الغارم وابن السبيل والغازي في سبيل الله تعالى ولو لم يكونوا فقراء لا يحل لهم الزكوة ولو صاروا مصارف الاسم لجاز التصرف اليهم مطلقا من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا الواجتمع في شخص واحد اسام مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق بكل اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص واحد بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان وجوب الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة لتدل على ان الفقير استحقه بحاجته حتى شاركه غيره لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقير فعلم انهم مصارف بعلة الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقة للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه وهم بجملتهم للزكوة مثل الكعبة للصلوة يعني لما ثبت ان النص لا يدل على استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف صالحة لصرف الواجب اليهم كانوا بمنزلة الكعبة للصلوة فانها ليست

مستحقة للصلوة ولكنها صالحة للصرف المتوجه اليها في الصلوة فكما ان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة كان جميع الاصناف المذكورة مصرفا وكل
واحد منهم مصرفا وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف الزكوة وبالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل
صرفت اليهم ام لا كالكعبة قبلة وصالحة لصرف الصلوة اليها اديت او استقبلا لا فعل العباد لا يتبين ان المقسوم بينهم حكم ان كانوا مصارف
الزكوة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز لاحد ان ينكر كونهم مصارف الا انما انتسخ من المولفة قلوبهم فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى
وهي اعلاء كلمة الله تعالى واعزاز دينه بالاحسان لا لحاجة المصروف اليه الى الرزق وكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطى لا رزقا
على الحاجة بل جزاء على سعيه في العمل للفقراء في جباية الصدقات كذا في الاسرار **قوله** واما ركنه اي ركن القياس فما جعل اي الشيء الذي
جعل علما الى اخره لكن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود للصلوة ولما
لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سماه علما لان الموجب في الحقيقة هو الله تعالى
والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات فكان ذلك المعنى معرفا الحكم الشرعي في المحل وهو معنى العلم ثم الحكم في
المنصوص عليه ان كان مضافا الى النص وفي الفرع الى العلة كما هو مذهب مشائخنا العراقيين والقاضي الامام ابي زيد والشيخين ومن
تابعهم يكون ذلك المعنى علما على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل والفرع جميعا كما هو مذهب
مشائخ سمرقند من اصحابنا وجمهور الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل والفرع معا مما اشتمل عليه النص
يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص لا بصيغته كاشتمال نص الربوا على الكيل
والجنس او بغير صيغته كاشتمال نص النهي عن بيع الابق على العجز عن التسليم لان ذلك المعنى لما كان مستنبطا من النص
لا بد من ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه الضمير في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى
ما والباء للسببية وفي فيه للفرع يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى
في الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما حكم الفرع
فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور بدون المعنى لا يتصور
بدون الثلثة الباقية **قوله** وهو الوصف الصالح المعدل بظهور اثره في جنس تفسير لما جعل علما واعلم ان القياسيين اتفقوا على
ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل للوصف الاعرابي
المذكور في قوله عليه السلام للجامع في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه سواء ولا للمعنى الحرية ولا لوقاع الاهل
فان الكفارة تجب على العبد وبالزنا وبوطي الامة وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على مكان كذا وزمان كذا ولا مدخل
لمثل هذه الاوصاف في الحكم فيثبت ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا يوجد الا في المنصوص عليه
وذلك فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل لكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف في الحكم الا ترى
ان الحنطة تشتمل على انها مكيلة مطعومة مقتاتة وجسم وشيء ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف علة
الحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير
دليل لان ادعاء وصف من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع من غير دليل اذا لم يكن بد من اقامة الدليل

ودعوى الحكم فلا يسمع من غير دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بلا خلاف سواء دل عليها بطريق التصريح
كقوله تعالى اقم الصلوٰة لدلوك الشمس وقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل الرافة على الدافة او بطريق التنبيه
والاشارة مثل قوله عليه السلام ارأيت لو تمضمضت بماء اينقص الرطب اذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه
وكقول الراوي سها رسول الله عليه السلام فسجد وزنى ماعز فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص والاجماع اختلفوا فيما ان
يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطراد وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى من تاثير او اخالة تصلح دليلا عليها لان
ظواهر الدلائل التي جعلت القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل وصف من غير ان يعقل فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه
لان تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله تعالى فلم
يشترط فيها ان تكون معقولة المعنى بل الشرط في الوصف الذي كان هو علة ان تميز من سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني والاطراد
يصلح لذلك لان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف
علة للدائر وهو الحكم كما اذا دعي انسان باسم فغضب ثم ترك دعاؤه به فلم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاءه بذلك الاسم هو سبب الغضب
وقال عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلم يكن بد من معنى يعقل وهو مذهب
جمهور الفقهاء من السلف والخلف رضي الله عنهم وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معدلا واتفق هؤلاء على ان
المراد بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نابيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة باسلام
احد الزوجين الى اباء الاخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا
قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو المراد من قوله وهو ان يكون اي حصول الملائمة
في الوصف ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عليه السلام وعن السلف رضوان الله عليهم فانهم
كانوا يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير نابية عنها فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة ومالا فلا قال الغزالي
رحمه الله المراد بالمناسبة ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر لانها تزيل العقل الذي هو مدار التكليف
وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد وتحفظ في الدن فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدالة فعندنا عدالة الوصف
تثبت بالتاثير وهو ان يكون لجنس ذلك الوصف تاثير في جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب
الشافعي عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاخالة على الاصول
بطريق الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان
لم يرده اصل مناقض ولا معارض صار معدلا تمسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل
ايضا لان ثبوت الوصف علة بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فوجب النقل عنه الى شهادة القلب التي هي المعتبرة
عند انقطاع الادلة كالتحري جعل حجة في باب القبلة عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه السلام لوابصة بن معبد
ضع يدك على صدرك فاستفت قلبك فما حاك في صدرك فدعه وان افتاك الناس فثبت ان العدالة تحصل
بالاخالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جاز له العمل بشهادته والعرض

على المذكرين بعد ذلك لعدالته نوع احتياط فكذا ههنا ومن شرط العرض على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحيته
للحكم يحتمل ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المزكين بعد فاذا
سلم عن النقوض والمعارضات تثبت عدالته وذلك لان الاصول شهداء الله على احكامه كما لو كان الرسول في حال
حيوته فينا والعرض على الاصول وامتناع الاصول من رده بمنزلة العرض على الرسول في حيوته وسكوته عن الرد
ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال
الخطأ والغلط وما لا يوقف عليه من طريق حس فطريق معرفته الاستدلال باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى
انا تعرفنا صدق الشاهد باحترازه عن محظورات دينه فان اثر دينه لما ظهر في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه
عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك يعرف الصانع جل جلاله بالاستدلال بآثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في آيات كثيرة
مثل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض بامره ومن آياته ان خلقكم من تراب ومن آياته ان تقوم السماء والارض بامره فثبت
ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف ان لم يكن محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان يبين ظهور الاثر
في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر المحسوس لمعرفة
المؤثر قوله كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة ولاية الانكاح في النساء بدون رضاها للولي عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند
الشافعي رح على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البالغة كرها لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك
لفوات وصف الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة لفوات البكارة كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف
الصغر وهو معنى قوله لانها صغيرة فاشبهت البكر اي الثيب الصغيرة البكر الصغيرة فالتعليل بوصف الصغر تعليل بوصف
ملائم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية المناكح لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للولي عليه باعتبار عجزه عن مباشرة ما يملك
بنفسه مع حاجته الى مقصوده كما ان النفقة تجب على الولي حقا للعاجز عنها والصغر مورث للعجز فكان التعليل لاثبات الولاية
بالصغر تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل سقوط نجاسة سور الهرة بعلة الطواف بقوله عليه السلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين
والطوافات عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط
الحظر بالنصوص مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر في مخمصة الا ما اضطررتم اليه فثبت ان هذا التعليل
موافق لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح اي ولاية تثبت وقت النكاح او في
مكان النكاح او جمع منكح بمعنى المصدر من الانكاح ومجئ المصدر على وزن المفعول قياس في المزيد وعن الميداني ان
المناكح جمع منكوحة والقياس مناكيح فحذفت الياء تخفيفا اي الصغر مؤثر في اثبات ولاية النكاح المنكوحات تاثير الطواف
اي مثل تاثيره في الحكم المعلل به وهو سقوط النجاسة قوله ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد
قبل ثبوت الاهلية لانه اي الوصف امر شرعي فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة فلا يجوز العمل به واذا ثبتت الملائمة جاز العمل به
ولكن لا يجب قبل ظهور عدالته قال ابو اليسر رحمه الله اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة ويجوز العمل به ولكن لا يجب

العمل به عندنا ما لم يكن موثرا وعند اصحاب الشافعي رحمه الله ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالته فحينئذ يجب العمل به فالملائمة شرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلة قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ العمل ولم ينفسخ كما لو قضى القاضي بشهود غير ظاهر العدالة لانه اى الوصف يحتمل الرد مع قيام الملائمة اى يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبره علة كالاكل ناسيا مع كونه ملائما علة الا فطار اذ الشئ لا يبقى مع فوات ركنه لم يجعل علة لان الوصف ليس بعلة لذاته بل بجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يتعرف به صحته واعتباره في الشرع بعد ظهور ملائمته وذلك ان يظهر اثره في موضع من المواضع على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثر الصغر في ولاية المال فان العجز لما كان لازما للصغر لقصور عقله اقيم من هو كامل الراي واكثر الشفقة مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في التصرف في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغر في ولاية الانكاح تعليل بوصف موثر وهو اى تعرف صحة الوصف بظهور الاثر نظير تعرف صدق الشاهد بظهور اثر دينه في منعه اى منع الشاهد وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون اضافة المصدر الى الفاعل فمنع الدين اياه عن تعاطى اى مباشرة محظور دينه فالموثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر محظورات استدلال بظهور اثر على ثبوت اثر اخر وهو الصدق في الشهادة كما ان الوصف هو الموثر والاستدلال بظهور اثره في موضع استدلال بظهور اثر على ثبوت اثر اخر وهو الحكم الثابت بالقياس **قوله** لما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا القياس على الاستحسان الذي هو القياس الخفي اذا قوى اثره وقد قدمنا القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره دفع فساده لان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور الاستحسان في اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشئ واعتقاده حسنا تقول استحسنته كذا اى اعتقدته حسنا وفي الاصطلاح قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس اقوى منه وليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس بصحيح لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابي الحسن الكرخي رح وهو ان يعدل الانسان عن ان يحكم في المسئلة بمثل ما حكم في نظائرها الى خلافه لدليل اقوى تقتضي العدول عن الاول واعترض عليه بانه يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رح في بعض المواضع تركت الاستحسان بالقياس اى تركت الدليل الاقوى بالاضعف وانه غير جائز واجيب عنه بان المتروك سمي استحسانا لانه اقوى من القياس بنفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من الاستحسان فترك العمل به اخذا بالقياس وقال بعض اصحابنا الاستحسان المعنوي هو القياس الخفي كما اشير اليه في الكتاب وانما يسمى به لانه في الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس بقى الاسم وان كان مرجوحا بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رح تركت الاستحسان واخذت القياس اراد بذكره والبينة على ان فيه علة سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل وان الاحسن ان يذهب اليه لكن لما يترجح عندي لانضمام معنى آخر الى القياس الظاهر يوجب العمل به اخذت به وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رح ان الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان معنى هو القياس واعلم ان بعض القادحين في المسلمين طعن على ابي حنيفة واصحابه رحمه الله تعالى في تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالراى وقال ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم خامس لم يعرفه احد من جملة الشرع سوى ابي حنيفة رحمه الله تعالى واصحابه انه من دلائل الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهي فكان ترك القياس به تركا للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى اى شهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذي تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فما ذا بعد الحق الا الضلال وان كان

لا لبيان هوى اى بشهوة نفس فكان باطلا ثم قال ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة شرعية فالحجة الشرعية حق فماذا بعد الحق الا الضلال وان كان باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا فى بعض مواضع انا نأخذ القياس ونترك الاستحسان به فكيف يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك طعن فى غير موضعه وقبح من غير توقف على المراد فابو حنيفة اجل قدرا واشد ديانة من ان يقول فى الدين بالتشهى او يعمل بما استحسنه من غير دليل قام عليه شرعا فالشيخ رح اشار الى دفع طعنهم بقوله قدمنا على القياس الاستحسان الذى هو القياس الخفى يعنى انه عند اصحابنا احد نوعى القياس فانه ينقسم الى جلى وخفى والاستحسان الذى هو وقع التنازع فيه هو القياس الخفى لا انه قسم اخر غير القياس اخترعوه بالتشهى ولا شك ان القياسين اذا تعارضا فى حادثة يرجح احدهما بدليل ان امكن ويترك العمل بالاخر الا انه سمى بهذا الاسم للتمييز بين القياس الظاهر الذى يذهب اليه اوهام اهل اجتهاد وبين الدليل المعارض له واشارة الى انه هو المعمول به فى الاغلب لترجحه على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس والاستحسان المتحقق فى مقابلة الاخر على وجهين فاحد وجهى القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابله من كل وجه وهو الاستحسان والثانى ما ظهر ضعفه وفساد اثره بالنسبة الى مقابله فى الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفى هو المؤثر فى الحكم فى التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وتقوى به وجه القياس واحد نوعى الاستحسان ما قوى اثره بالنسبة الى مقابله من كل وجه والثانى ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس فى الظاهر ولكن فيه فساد خفى بالنسبة الى معنى اخر انضم الى القياس ثم العلة لما صارت علة باثرها عندنا خلافا لاهل الطرد وغيرهم قدمنا النوع الاول من الاستحسان لقوة اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان جليا وقدمنا النوع الثانى من القياس الجلى لقوة اثره الباطن على النوع الثانى من الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لما ذكرنا ان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو الدوام والخلود والصفوة على الظاهر لضعف اثره وهو الفناء والكدر وكذا العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان ظاهرا لقوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه فان قيل هذا الاثر المعنى للعلة بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت اصل العدالة فى الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة فينبغى ان لا يقع الترجيح فى الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل التاثير فيها قلنا صيرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة بالحرية والاسلام لا بالعدالة بل العدالة شرط لترجح جانب الصدق فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة الكل فى الولاية فاما صيرورة الوصف حجة فباعتبار اثره فيجوز ان يترجح ما هو اقوى اثرا على غيره وانا لا نسلم ان القوة او الزيادة فى العدالة متصورة لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن محظورات الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنبت الكل كان عدلا وان ارتكب واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض المعانى فمتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض كذا قيل قوله بيان الثانى الى اخره ولما استلزم كل قسم من القياس ما يقابله من قسمى الاستحسان ولم يكن بد من تقديم احدهما على الاخر عند تقابلهما ال الامر الى قسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه والشيخ رحمه الله اشار الى القسم الثانى وبين مثاله بقوله بيان الثانى اى بيان القسم الثانى وهو تقديم القياس على الاستحسان بقوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان فيمن تلا اية السجدة فى صلوته انه يركع بها قياسا الى اخره اذا قرأ اية السجدة خارج الصلوة وركع بها لا يجوز لان الركوع خارج

الصلوة ليس بقربة فلا ينوب عما هو قربة وان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في اخر السورة ان شاء ركع وان شاء سجد قيل معناه ان شاء ركع ركوعا على حدة للتلاوة وان شاء سجد لها غير ان الركوع يحتاج الى النية والسجدة لا يحتاج اليها لان الركوع يخالفها صورة ولن وافقها معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتادى به الواجب ومن حيث انه يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي فلا يحتاج فيها الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع فان ركع في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجزه ذلك عن سجدة تلاوتها ولم ينوها لانها صارت دينا للفوات محل الاداء ولغيره يتادى بما صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا لا يجب دينا في الذمة كالطهارة فانا تغير دينا في الذمة بحال فصارت بمنزلة الصلبية فلا يتادى بالركوع ولا بسجدة الصلوة ايضا اليه اشير في المبسوط والذخيرة فالحاصل ان الركوع لا ينوب من سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث ايات ثم ان اراد ان يركع ركوعا على حدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة التلاوة على الفور اجزأ في القياس وبه ناخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة فنحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم بيان قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح هذا الكلام فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز ذكره وخر راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود في السجود دون الركوع ويقال ركعت النخلة وسجدت اذا طأطأت راسها وكما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع من السجود كما ينوب القيمة من الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر لا حاجة فيه الى زيادة تامل بل هو اعتبار لاحد الفعلين بالاخر لظاهر التشبيه فظاهر قوله لان النص قد ورد به اي بالركوع في مقام السجود قال الله تعالى وخر راكعا واناب اي ساجدا وان كان يدل على ان هذا تمسك بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله فاسجدوا لله واعبدوا وقوله واسجد واقترب والركوع خلاف السجود اي غيره حقيقة الا يرى ان الركوع في الصلوة لا ينوب من سجود الصلوة ولا السجود من الركوع فلان لا ينوب من سجدة التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة وسجودها من حيث ان كل واحد منها موجب التحريمة اظهر من القرب بينه وبين سجود التلاوة الا يرى انه لو تلاها خارج الصلوة فركع بها لم يجزه عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان لا يقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى وكذا ان اتى بركوع على حدة لانه ليس من افعال الصلوة اذ التحريمة لم تنعقد له فهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود وحقيقة الى اخره اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى بالاتيان بما يخالفه فصار وجه القياس مرجوحا الا ان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه هو القرب بينهما بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد القياس بمقابلته لكن القياس اولى اي بالعمل به لاثره الباطن

اى بسبب قوة اثره الباطن الذى يتضمن هذا الاستحسان بيانه اى بيان الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة اى لم تجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع بطريق الاستقلال بنفسه ولهذا لا يلزم بالنذر كما لا تلزم الطهارة به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا يحصل به مخالفة المشركين الذين امتنعوا عن السجود لله تعالى استكبارا والاقتداء بالمقربين الذين تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين فى مواضع السجود وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا الى ما خلق الله من شيئ يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله الم تر ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض ولله يسجد من فى السموات والارض طوعا وكرها ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع والانقياد وكذا عدم اقترانه بالركوع كما فى السجود الصلوة وشرعية التداخل فيه دليل على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته وبالاجماع ولهذا اشترط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع فى الصلوة يعمل هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع فى الصلوة لحصول معنى التواضع والعبادة فيه فيسقط عنه السجود به كما سقطت الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعى الى الجمعة يسقط بالسعى لعيادة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه ثبت ذلك لقوله تعالى يايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله عليه السلام مكن جبهتك على الارض امرت ان اسجد على سبعة اعضاء وغير ذلك من الآثار فلا يتادى بغيره والركوع فى غيرها اى بخلاف الركوع فى غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة فى ظاهر الرواية لان الركوع فى غير الصلوة ليس بعبادة والشرط فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفى للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس التشبيه والعمل بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود وقوله هذا اى القياس الذى يرجح على الاستحسان لقوة اثره الباطن قسم عن وجوده اى قل فانه لم يوجد الا فى ستة مسائل او سبع منها ما اذا ادعى الرهن اثنوا احد رجلان كل واحد منهما يقول رهنتنى بالالف وقبضته ويقيم البينة فى الاستحسان يقضى بانه مرهون عندهما ويجعل كانهما ارتهنا معا الجهالة التاريخ كما فى الغرقى والهدمى كما لو ادعيا الشراء وفى القياس تبطل البينات لتعذر القضاء به الكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتاديته الى الشيوع المانع من صحة الرهن فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت بينته حبسا يكون وسيلة الى مثل الالف فى الاستيفاء وبهذا القضاء ثبت عقد واحد وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون قضاء على خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك واحد فيمكن اثبات موجب العقد به متحدا فى المحل وبخلاف دعوى الشراء وانا لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف بين المسلم اليه ورب السلم فى ذرعان المسلم فيه فى القياس يتحالفان

فاخذ وفي الاستحسان القول لقول المسلم اليه وجه الاستحسان ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في
اصله بل في وصفه من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه وجه القياس
انهما اختلفا في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس مستتر ولكنه قوى من حيث ان عقد السلم انما ينعقد بالاوصاف
المذكورة لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بانه سبع خمس في سبع غير الموصوف بانه اربع في ست وبهذا تبين ان
الاختلاف ههنا في اصل المستحق بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها ما اذا قرأ اية السجدة
في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى ففي الاستحسان يلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد رح وفي القياس لا يلزمه وهو
قول ابي يوسف رح الاخر ومنها ان الرهن بمهر المثل رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا
بها وهو قول ابي يوسف رح ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن وهو قول محمد رح وفي القياس ليس بضامن
وهو قول ابي يوسف رح فابو يوسف رح في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة قوله فاما الاول وهو تقديم
الاستحسان لقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما اذا دخل جماعة الحرز فتولى بعضهم اخذ المال
قطعوا جميعا في الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان السرقة تتم بالاخراج
ولم يوجد الاخراج الا من الحامل وجه الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة الكبرى
فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فنزع من ساعته لا يحنث استحسانا وفي القياس
يحنث لوجود اللبس بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين تعقد للبر ولا يتحقق البر الا باستثناء زمان النزع عن اليمين فيستثنى
ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سؤر سباع الطير انه طاهر مكروه استحسانا وفي القياس نجس اعتبارا بسؤر سباع البهائم وجه
الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع شرعا من غير ضرورة وقد ثبت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة
مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فثبت صفة النجاسة في لعابه متولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب
بلعابه فيتنجس سؤره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فيشرب بالمنقار وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يجاور
الماء بملاقاته نجاسة فيبقى طاهرا الا انا اثبتنا صفة الكراهية لعدم تحاميها من الميتة والنجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة ففي جنس هذه
المسائل رجع علماؤنا رحمهم الله الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت ان الاعتبار لقوة
الاثر عندهم لا للظهور والخفاء قوله ثم المستحسن بالقياس الخفي اعلم ان الاستحسان لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا
بل هو انواع اربعة استحسان بالاثر وهو ان يرد النص بخلاف القياس واستحسن العمل بالنص ويترك القياس به مثل
السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد في
غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول الراوي ورخص في السلم وهو قوله عليه السلام من اسلم
منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقمنا الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام ذلك المعقود عليه في حكم جواز السلم والاستحسان
بالاجماع وهو ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه للناس تعامل بان يأمر انسانا ان يخرز له
خفا مثلا بكذا ويبين صفته ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم ولا يسلم فانه يجوز والقياس يقتضي عدم جوازه لانه

بيع معدوم للحال حقيقة وهو معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او ثبوته في الذمة كالسلم فاما مع العدم من
كل وجه فلا يتصور عقد لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان جهة الخطاء في القياس بالاجماع تتعين
في هذه الصورة كما يتعين بالنص فيكون واجب الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنص في هذه الصورة وهو قوله عليه السلام
لا تبع ما ليس عندك لانا نقول قد صار النص مخصوصا في حق هذه الحكم بالاجماع فبقي القياس النافي للجواز معارضا للاجماع
فسقط اعتباره لمعارضة الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر لضرورة دعت اليه مثل تطهير
الحياض والابار والاواني فان القياس يابى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض والبير ليطهر وكذا الماء
الداخل في الحوض والذي ينبع من البير يتنجس بملاقاة النجس والدلو يتنجس ايضا بملاقاة الماء ولا يزال يعود وهي نجسة
وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب يخرج الماء منه اذا اجري اعلاه لان الماء النجس يجتمع في اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم
استحسنوا ترك العمل بموجب القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس وللضرورة تاثير في سقوط الخطاب واستحسان
بالقياس الخفي لما بينا فالشيخ رح اشار الى اقسامه وفرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام فقال المستحسن اي الاستحسان
بالقياس الخفي يصح تعديته الى محل اخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي في الحقيقة وحكم القياس الشرعي
التعدية على ما ستعرف بخلاف الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثلا لما ذكر
فقال الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما لما اتفقا على البيع فقد
اتفقا على ان المبيع ملك المشتري والمشتري لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن والمشتري
ينكرها فكان القياس بالنظر الى سائر الخصومات ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلفه البائع على الباقي وفي الاستحسان
يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري يدعي عليه وجوب تسليم المبيع باحضار اقل الثمن الذي يقر به والبائع
ينكر تسليم المبيع بما يعرفه المشتري من الثمن والبيع كما يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع
يطالب وارث المشتري بتسليم الثمن وهو وارث المشتري يطالبه بتسليم المبيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع
الضرر عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس المال وعقد الاجارة يحتمل الفسخ قبل اقامة العمل كالبيع ويمكن ان يجعل كل واحد
منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي وقع بعد القبض في الثمن فلم يجب
اي لم يجب به اليمين على البائع الا بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيئا على البائع اذ المبيع مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر
على خلاف القياس عند ابي حنيفة رح وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص لا يتعدى الى الوارث حتى لو اختلفا وارث البائع ووارث
المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة كان القول قول وارث المشتري ولا يجري التحالف لان التحالف
بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن بالاثر وهو قوله عليه السلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا فان

لفظ التراد يشير الى جريان التحالف بعد القبض اذ التراد لا يتصور الا بعد القبض فلذلك لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد رح يجري التحالف في
جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه عنده باعتبار ان كل واحد لشاهد يدعي عقدا ينكره الآخر اذ البيع بالف غير البيع بالفين الا يرى ان
شاهدين البيع اذا اختلفا في مقدار الثمن لا يقبل الشهادة والدليل عليه انه لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينة فعرفنا
ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر فيحلف كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده فيثبت التحالف في الجميع
ويتعدى الى الوارثين والاجارة والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان الوكيل
بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد يصير بالفين بالزيادة في الثمن وقد يصير بخمسمائة بالحط عنه وكذا لو كان المشتري
جارية يحل للمشتري وطيها ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والآخر الهبة واختلاف
الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة المشتري عند الانفراد
باعتبار انه مدعي صورة لا معنى وذلك كان اقام دليل بينة لكن لا يتوجه باليمين على خصمه كالمودع اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه اليمين
على خصمه وان كانت بينة تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل الى اخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف
الحكم عن الوصف المدعي علة في بعض الصور لمانع جائز عند القاضي الامام ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي مع اكثر العراقيين
وهو مذهب مالك احمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشائخ ديارنا قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قول الشافعي رح ومختار
المصنف احتج من جوزه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة
للحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون وقت ويتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها من كونها
امارة لان الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل يشترط فيها غلبة وجود الحكم عند وجودها كالغيم الرطب في الشتاء امارة المطر
وقد يتخلف المطر عنه في بعض الاحايين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة
وتفسد به وذلك لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متعريا عن الحكم لا يخلو ان يكون امتناع الحكم لمانع او لا لمانع والثاني فلا
الفساد لان التعارض بلا مانع مناقضة بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشارع فكان بمنزلة ما لو
نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على هذا الحكم اينما وجد فاذا تخلف الدليل من المدلول كان مناقضة وباقي الكلام
مذكور في الكشف ثم اجاز من مشائخنا تخصيص العلة زعم ان ذلك مذهب علمائنا الثلاثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان
وليس ذلك الا تخصيص وجود العلة مع عدم الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان معنى وجود العلة فان حكم القياس قد امتنع في
صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص فرد الشيخ ذلك وقال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل
يعني انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس
لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس في مقابلته اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه مثل النص
في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان اجماعا ضرورة لان في موضع الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس
الجلي وارجح منه فكان المرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم فثبت ان عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن
من باب التخصيص في شيء وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اي مثل ما قلنا في القياس مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم

العلة اقول في سائر العلل المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع اي نضيف العدم الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع
وبيان ذلك اي بيان ما قلنا من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذاكر لصومه ان صومه يفسد
خلافا لزفر لان ركن الصوم وهو الامساك قد فات بوصول المفطر الى جوفه وهذا التعليل بوصف مؤثر ولزم عليه الناسي
فانه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة فمن اجاز خصوص العلل اي تخصيصها قال امتنع حكم هذه التعليل ثمة اي في صورة النسيان
لمانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة تحقق
بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب الحق لقوله عليه السلام انما اطعمك الله وسقاك فصار
فعله بهذه النسبة ساقط الاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية وصار الفعل عفوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله جناية شرعا كان
الصوم باقيا حكما وكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع منع من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار
الحس والعقل والشرع وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ
الاصل هو المطابقة واما العقل فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم صريح العقل بوقوع احد المتنافيين بلا ريب
فانتفى الاخر ضرورة واما الشرع فلانه لو حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه واما انقلاب الحقيقة فلوجود الاكل حقيقة فان قلنا
بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل الاكل غير الاكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب الحق من حيث
التسبب ومسئلة الفطر ممنوعة فالذي جعل عندهم دليل الخصوص اي الشيء الذي جعل عند اهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام
العلة من نص او غيره وجعلناه ذلك الشيء دليل عدم العلة وهذا اي جعل ما صيرورة دليل الخصوص دليلا للعدم اصل هذا
الفصل وهو تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة ففيه فقه كثير ومخلص كبير اما الاول فلان المعلل يحتاج في
رعاية هذا الاصل الى ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكن رد ما يرد نقضا عليه بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع
صور التخصيص تبطل بهذا الاصل فكانت رعايته واجبة قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى العبارة في التحقيق لان
العلة في موضع تخلف الحكم عنها صحيحة عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم مضاف الى المانع
عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحناه في الكشف قوله واما حكمه اي حكم القياس فتعدية حكم النص اي تعدي حكم الى ما لا نص فيه
اي اثبات مثل حكم المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل فوق الراي اذ من شرط صحة القياس
عدم دليل اخر فوقه ليثبت فيه الضمير راجع الى ما اي ليثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الراي لا بطريق القطع اذ القياس من
الادلة الظنية دون القطعية وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطا اشارة الى ان المجتهد يخطي
ويصيب كما هو مذهب العامة والتعدي حكم لازم للتعليل عندنا حتى لو خلا تعليل عن التعدية كان باطلا فكان القياس والتعليل
عندنا بمنزلة الترادف وعند الشافعي رح وهو صحيح اي التعليل صحيح من غير اشتراط التعدي وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص عليه بالعلة
ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا وان لم تكن متعدية يبقى الحكم مقتصرا على الاصل ويكون تعليلا غير تام
بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل اعم من القياس والقياس نوع منه وحاصل هذا الفصل ان
اهل الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط لصحة القياس وعلى صحة العلة القاصرة الثابتة بنص واجماع واختلفوا في صحة القاصرة

المستنبط كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي رح من اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين منهم كالقاضي
امام ابي زيد ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وابي عبد الله البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء
والمتكلمين مثل الشافعي رح وعامة اصحابنا واحمد ابن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني وعبد الجبار وابي الحسن البصري صحتها وهو
مذهب مشائخ سمرقندي اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رح وهو مختار صاحب الميزان تمسكوا في ذلك بان هذا اي الرأي المستنبط
من الكتاب والسنة من جنس الحجج التي يتعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي الحكم مطلقا سواء تعدى الى
فرع او لم يتعد كسائر الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل
به قيام دلالة التميز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير او الاحالة والمناسبة وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه
كما يتحقق في الوصف الذي يتعدى من المنصوص عليه الى فرع اخر وبعد ما وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر من التعليل الا لمانع
وكونه غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة المنصوصة انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة كما في النص ولم
يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي
وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك
الفريق الاول بان دليل الشرع لا بد ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي التعليل لا يوجب
علما لانه دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص
فوق التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى
اضعفهما مما يرده العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفرع
فاذا خلا التعليل عنه كان باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل كما في الفرع لا الى النص وكانت العلة
دليل الحكم والنص دليل الدليل اذ الو لم يكن كذلك لم يكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل والفرع في العلة الا
ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى وهو موجود في الفرع فيتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان التعليل مبينا لان
الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل المنصوص عليه بعد
التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان مبطلا للنص لانه لا يبقى له
حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص باطل فكيف اذا كان مبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة عند عدم النص باجماع
الصحابة رضي الله عنهم والمسلمين فلو جعلت موجبة في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها وانه لا يجوز لانها علة شرعية فلا يمكن ان
ان تجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل بالفرع في
ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكم مجال واما صحة التعدية فلان
الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو اشتراك الاصل
والفرع في العلة وهذا التوقف دال الكلام على اخره اذا عطف عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة لتحقق الاشتراك
في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في اول الكتاب فكذا هذا وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع كما نص عليها

افادنا ذلک علما بانها هي الموثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالراي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة ابتداء بالنص
فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه انما يلزم اذا انقطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم يجعل كذلك بل اضيف
الحكم الى العلة بالنسبة الى الفرع كما بينا اليه اشار ابو اليسر رحمه الله فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم بل لها فوائد احدها اثبات اختصاص
الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب بتشغيل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص الحكم به وثانيها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى
الطمانينة والقبول بالطبع والمنازعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وثالثها
المنع من التعدية عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال المتعدية بالعلية على ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى
الحكم بها من غير توقف على دليل مرجح وهي من الفوائد الجليلة واذا ثبت هذه الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع
اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص عليه
وانما يعم حكم النص بالتعليل فاذا ترك التعليل يبقى على ما كان ضرورة فلم يحصل بهذه التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما لا يتعدى
لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحد اكثر تعديا من الاخر
يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الاخر فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى اعتبار المامور به من غير
المتعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا وكيف ثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لجواز
ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم الحكم في غير المنصوص غايته لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار
شمس الائمة رحمه الله واما الثانية فلان الوقوف على الحكم من باب العلم والراي لا يوجب علما بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
التعليل غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن الا لضرورة العمل بالبدن والقاصرة لا يتعلق بها عمل فوجب الاعراض
عنها بالنظر الى ما يفيد العلم او يوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح
لان المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة فظهر تاثيرها في العلة عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها
اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما عرف في القواطع والمحصول وغيرهما فاذا هو لم يتوقف ترجيح المتعدية على دليل اخر واذا كان كذلك
لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروه من الدور فليس بلازم
لانه انما يلزم لو كان يتوقف كل واحد من الصحة والتعدي توقف تقدم اعني مشروطا يتقدم كل واحد منهما على الاخر وليس كذلك
بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضايفين على الاخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه الى اخره ولما فرغ الشيخ رحمه الله
من بيان القياس وشرطه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل قسمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او اجماع
في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما مر بيانه والعلة الطردية
هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند البعض او وجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع بنص
او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق لانه لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح مميزا لانه يوجد مع الشرط
كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة ولم يرو عن احد منهم انه تمسك بالطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر
فيه وانما نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح والمرشد الى ما يشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد

صحيحا لا عطلوه ولا اهملوه وكذا سائر الائمة المقتدى بهم الا ان الاحتجاج بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين ومال اليه عامة
اهل النظر وجب دفعها بالطرق التى تلجى اصحاب الطرد الى القول بالتاثير فشرع الشيخ فى بيانه وقال واما وجه دفع العلل الطردية
فاربعة وقدم القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف بما اوجبه علة المستدل فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان
الوفاق وحصول المقصود به اشتغال بما لا يفيد ولنوع من السفه وقدم الممانعة على فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها انما هو
بالنسبة الى ما دونهما ولانها اساس المناظرة فيه يتبين العوار والحجيب من السائل فكان اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة
لانه اقوى فى الدفع كما سنبينه قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل بتعليله وذلك مثل قولهم اى انه قبول السائل الموجب
المعلل عليه بتعليله يعنى مع ابقاء الخلاف فى الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على
وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بدليله الطال ما توهم انه ماخذ
الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء نزاعه فى الحكم يتبين ان ذلك ليس ماخذ الخصم كما لو قال الخصم ان الشروع فى صلوة
النفل او صوم النفل غير ملزم لانه باشر نفل قربة لا يمضى فى فاسدها فلا يلزمه القضاء بافساده كالوضوء فنحن نلتزم ذلك
ونقول عندنا لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا فسد لا باختياره بان كان متيمما فتذكر فى خلاله الماء لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وفوات
المضمون فى ضمانه يوجب القضاء وكما لو قال فى المختلعة انها منقطعة النكاح فلا يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فيلتزم موجبه فيقول لا يلحقها
الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح او ثبت لعلة انه محل النزاع فلا يكون كذلك فيمكن للسائل دفعه بالتزام موجبه
مع بقاء مقصوده كما فى المسئلة المذكورة فى الكتاب فانها لما التزمنا ان الوصف الذى ذكره يوجب التعيين وان
التعيين واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع بل النزاع فى ان الطلاق منه تعيين ام لا فعنده ليس بتعيين لعدم وجود القصد
الى الوصف كما فى الصلوة وعندنا هو تعيين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية وعدم المزاحم فى هذا الوقت صار اطلاق النية
فيه بمنزلة ما لو نوى الصوم المشروع فيه وتمنيه يجوز بدون التعيين وكذا ههنا ينصرف مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب
يتحقق فى القسم الاول لخفاء ماخذ الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من جملتها بخلاف محل النزاع وهو
الاحكام المختلف فيها فانه قل ما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك فى معرفة الاحكام المنقولة عن الائمة الخواص والعوام
دون معرفة المدارك والقول بالموجب يضطر اصحاب الطرد الى القول بالمعانى الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان الاشتغال
بالطرد لم يغن عنهم شيئا حيث امكن رده بهذا النوع من الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا الجد فى المناظرة اوصافا مؤثرة لا
يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض او لانهم لما تمسكوا باطراد وصف ورد عليهم هذا الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف
ليصير حجة على الخصم قوله واما الممانعة الخ الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب من غير دليل فهى اهل المناظرة لانها وضعت
على مثال الخصومات فى الدماء وهى الواقعة فى حقوق العباد والمعلل يدعى على السائل لزوم ما رام اثباته عليه والسائل مدعى
عليه فكان سبيله الانكار ودفع الدعوى عن نفسه والاصل فى الانكار الممانعة وكانت هى اساس المناظرة فلا ينبغى للسائل ان
يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة وهى تلجى اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل و
لا دليل يقبله سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم ثم الممانعة فى العلل الطردية على اربعة اوجه

كما ذكرنا في الكتاب ممانعة في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان
يقول بعد تسليم وجود الوصف لا اسلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول له بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه للعلية لا اسلم ان الحكم
ثابت وفي نسبته اي نسبة الحكم الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحيته للعلية ووجود الحكم لا اسلم ان الحكم ثابت به
الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر قيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف
ان الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة في نسبة
الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل مثال القسم الاول تحقيق في قول الخصم في كفارة الافطار في
رمضان انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق
في الفرع بهذا الوصف وهو الجماع مع تسليم تعلق الحكم وهو وجوب الحد به في الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار وهو انما
انه الكامل جناية لا بالجماع بدليل انه لو جامع ناسيا لصومه لا يفسد صومه لعدم الفطر ولو كان الوطي زنا يوجب الحد ولو جامع
ذاكرا لصومه يفسد لوجود الافطار وان كان الوطي حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة الفطر والحكم لا يتعلق بالآلة كما في الجرح
وان من جرح انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة
بالافطار على وجه الجناية وهذا الوصف يعم الجماع والاكل والشرب على السواء فيثبت الحكم للكل بواحد وعند هذا المنع يضطر
الى بيان حرف المسئلة وهو ان الفطر بالجماع فوق الفطر بالاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا
ولا دلالة وفي قوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة اذا قال
تريد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الوصف من الرداءة والجودة فلا بد من القول بالمجازفة في الذات لان
التفاوت والتساوي في الوصف ساقطا الاعتبار في الاموال الربوية بالاجماع ثم نقول تريد بمجازفة في الذات باعتبار
صورتها التي عرفت بها التفاحة ام مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء فلا بد من القول بانه
من حيث المعيار لان المجازفة من حيث الصورة لا تمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع قفيز من حنطة بقفيزين منها جائز مع وجود
المجازفة في الذات صورة فان قال لا حاجة لي الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة لا نسلم ان مطلقها مانع من
صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لا بد له من ان يفسر المجازفة بالمجازفة
المعيار وهو الكيل واذا فسر بها لا نسلم وجودها في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في الكيل
فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فعند ذلك الاستفسار اي الممانعة في الوصف يضطر المعلل بهذه الممانعة الى الرجوع الى حرف اصل
المسئلة وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط
والمساواة كيلا مخلص عن الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجدت العلة والشرط ولم يوجد المخلص لعدم تصور المساواة فيهما
كيلا فيثبت الحرمة كما لو فاتت المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال جواز العقد كما في سائر الاموال
والفساد باعتبار فضل هو حرام وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في المعيار اذ الفضل بعد
تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا بالاصل واما الممانعة

في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما يصح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف ليس كلام الشرع وكلامه لا يصلح لاثبات حكم الشرع
الا اذا كان له اثر في ايجاب الحكم فكل وصف لم يظهر تاثيره منع من ان يكون دليلا وحجة كالجرح لما كان سبب الوجوب القصاص بوصف العمدية فعلم ان
هذا الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر ليس بشرط عندي بل الطرد عندي حجة بدون التاثير نقول انك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم
يكن الوصف بدون التاثير حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بينة كفار على مسلم ان عليه كذا لم تقبل ولم يكن له ان يقول اني اثبت حقي
بما هو حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير مقبول واليه اشار الامام فخر الاسلام في شرح التقويم وفي اصول الفقه فتبين بما ذكرنا
ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للعمل به وذلك بموافقة العلل المنقولة
من السلف ومناسبته للحكم واهل الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة
وقيل مثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم ان وصف البكارة
صالح لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في موضع اخر سوى محل النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة فيه ما قالوا في تعليلهم في الا
الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه
الاشياء بزيادة شرط اظهارا للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم لان السبيل فيما يشتد الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون
التضييق بزيادة الشرط ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤدي الى ادعاء فساد الوضع لان الوصف ربما يكون صالحا في نفسه وربما يكون
غير صالح فيكون فاسدا وضعا ولكن لم يتبين للسائل صلاحه فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان للسائل ان يطالبه ببيان التاثير واذا
بين صلاحه قبله السائل وينتقل الى سؤال اخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت قسما اخر غير فساد الوضع واما الممانعة في نفس الحكم فمثل قولنا
في تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في وضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه لا نسلم ان التثليث هو السنة في الاصل بل السنة فيه التكميل بعد اتمام الفرض بان السنة هي اكمال الفرض
في محله بالزيادة على القدر المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض ههنا في الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح لم يستغرق
محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصار الى التكرار لعدم الضرورة فان قيل
ان التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل الاكمال به لا لعينه فاذا حصل الاكمال بدونه لا يفيد اعتباره واما الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف
فانما تثبت للسائل لان اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب اضافته اليه سوى انه يوجد عند وجوده ويعدم
عند عدمه وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص
عليه اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا تكون مناط الحكم بالاجماع وكذا العدم لا يصلح للاضافة الحكم اليه لانه ليس
بشيء فلا بد من دليل يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضاف المعلل الى وصف كان للسائل مطالبة الدليل على نسبته
اليه وهذه الممانعة مختصة بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى اخر سوى ما ذكرته قلنا هذا جهل منك فلا يصلح حجة
على غيرك على انا ان سلمنا انه ليس في الاصل معنى اخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او بالنص وذكر الغزالي في هذا
المقام ان المستدل ان كان مجتهدا يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز من ابراز غيره وان كان مناظرا فكيفيته ان يقول هذا منتهى قدرتي في
استخراج الوصف فان شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني وان اطلعت على غيره لزمك التنبيه حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك
ولا اظهره وان كنت اعرفه فهذا عناد محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام ليس من الدين

ومثال فساد الممانعة لنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لانسلم ان حكم الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عندنا ثبت لعدم البعضية بل لبعد القرابة وعدم المحرمية قوله واما فساد الوضع فكذا فساد الوضع عبارة من كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة في الدفع لما بينا لان المناقضة تحمل مجلس تمكين الاحتراز في مجلس اخر بان ينفصل من عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد فيندفع به النقض واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بنى عليها المجيب كلاما اصلا فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز منه في هذا المجلس ولا في مجلس اخر ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى قال شمس الائمة رحمه الله فساد الوضع في العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة منه فاما مع الفساد في الاداء فلا يصار الى التعليل لكونه غير مفيد فاذا ورد على المجيب هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان الملائمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الفرع والاصل فان تيسر والا صار منقطعا ثم لا يشتغل بعد بالطرد احترازا عن ورود مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احدهما والباء صلة التعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب الفرقة في غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين فيوجب الفرقة في حق غير المدخول بها من غير توقف على قضاء القاضي وعلى انقضاء العدة كردة احدهما ولابقاء النكاح اي ومثل تعليلهم لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه فوجب ان يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة في المسئلة الثانية والحاصل ان احد الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني او ارتد احد الزوجين المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول تثبت الفرقة بنفس الاسلام والردة عند الشافعي رحمة الله من غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول يتوقف على انقضاء ثلثة اقراء فانه اي تعليلهم في المسئلتين كما بينا فاسد في وضعه لان الاختلاف حصل في مسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء الاخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الاخر على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا او الى اخر الاوصاف وجودا والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا اخر الوصفين وجودا هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي حدث للخلاف وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو اخر الوصفين وجودا فوجبت اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا فالنكاح مبني على العصمة واذا كان كذلك كان التعيين لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو معنى قوله والردة لا تصلح عفوا يعني لو بقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفوا اي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان يكون معفوة لكونها في نهاية القبح قوله واما المناقضة فكذا

١٦

المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان لمانع او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ تخصيص
مناقضة عندهم وعند من جوزه هي تخلف الحكم عما ادعاه اصلا في العلة لا لمانع وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالاثر
مثل الاقسام المتقدمة لان الطرد الذي تمسك به المجيب الذي لما تحقق بما اورده السائل من النقض لابد للمجيب من ان يخرج
عنه ببيان الفرق ورد النقض ولا يتحقق ذلك الا بالانتقال من ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم يجعل ذلك انقطاعا او سامحه
السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق والتاثير فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في ذلك
بان يقول احتججت علي باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته فلم يبق حجتك فلا ينفعك بيان التاثير والشروع في الفرق
في هذا المجلس لان ذلك انتقال من حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهو التاثير لاثبات المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى
التمسك بالتاثير والرجوع من الطرد فيما بعد من المجالس ومثال هذا القسم فيما علل الشافعي رحمه الله في اشتراط النية في الوضوء
انهما اي التيمم والوضوء طهارتان لاجل الصلاة فكيف افترقا في النية هو استفهام بمعنى الانكار اي افترقا في اشتراط النية
وهذه نكتة منقولة عن الشافعي رحمه الله وهذا اي القول والتعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن من النجاسة الحقيقية فانه طهارة
للصلاة ولا يشترط فيه النية فيضطر المجيب عند ذلك لبيان وجه المسألة اي المعنى الفقهي الذي يندفع به النقض ويقع به الفرق
وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي غير معقول المعنى لانه لم يقم في محل الغسل نجاسة تزول بهذه الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل
لو صلى وهو حامل محدث جازت صلاته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم
الا ان معنى التعبد في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط النية فيه كما في التيمم تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى
بدون النية بخلاف غسل الثوب النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية
ونحن نقول الماء في التطهير عامل بطبعه كما انه مزيل ومرو بطبعه لانه خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء
طهورا والطهور هو الطاهر بنفسه المطهر لغيره كذا فسره اهل اللغة او مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يتعدى اثره
في غيره اذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الازالة والري من غير قصد وكما يعمل النار في الاحراق من غير قصد
واما قوله هو تطهير حكمي فنقول التغيير الثابت في المحل قد صيره موصوفا بالنجاسة غير معقول المعنى لطهارة الاعضاء حقيقة و[illegible]
اما حقيقة فلانه لم يعهد احتباسه لعدم ما كانت طاهرة واما شرعا فلان المحدث لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس وذلك لا يوجب
تغيير صفة المطهر فيقع الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية يشترط للفعل القائم بالماء لا للحدث الثابت في المحل وكان غسل هذا المحل
مثل غسل النجس في عدم افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه وكان اثبات التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية
ليصير فعله [illegible] مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنية صار بمنزلة الماء استغنى عن النية كما استغنى الماء عنها بقي الطهارة
باستدامة النية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة وانما المغايرة في صفة الطهورية للآلة وانه لا تمسك للخصم في
مسألة التيمم والايماء والمسح شرع في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لا اثر له في تكثير النجاسة لا في ازالتها وكان مثل التراب
في انه ملوث لا مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كما في التيمم لانا نقول هو ملحق بالغسل لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل
فيه الغسل لسراية الحدث اليه كسرايته الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا

وتيسير للماء فاقام مقام الغسل اخذ حكمه فاستغنى عن النية كالغسل وذكر القاضي الامام في الاسرار في جواب هذا السوال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيالا اضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان التطهير بازالة عينها وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية وهي دون العين واستغنى عن الغريمة لافادتها الطهر فصار البلل كالسائل بل الذي يقدر على الازالة في افادة الطهر فهذه الوجوه اي الوجوه الاربعة المذكورة تلجئ اي تضطر اصحاب الطرد الى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السوالات الا بالرجوع الى بيان التاثير فيما ذكروا من الاوصاف الطردية اي يضطرهم الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس والاعراض عن الاستعمال بالطرد حيث لم يغن ذلك عنهم شيئا كما اشرنا اليه قوله واما العلل المؤثرة الى اخره اعلم ان دفع العلل المؤثرة لا يتصور ببيان فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب او السنة او الاجماع والثابت بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه ولذا لا يتصور بالمناقضة الحقيقية لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وهي لا تحتمل التناقض الحقيقي وكذا التاثير الثابت بها بخلاف رفعها بالمعارضة حيث يجوز عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض لما لا يحتمل حقيقة التناقض الا انها قد تحتمل لزوم التعارض صورة بحيث يجب التهاتر والرجوع الى دليل اخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فكذا العلل المستنبطة منها يجوز ان يتعارض لجهلنا بما هو علة الحكم حقيقة لكنها لا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وتحقيقه المعنى فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنها فاما التعارض فلا يبطل الدليل بل يقرر ويلزم منه نسبة الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فساده قبل ظهور تاثير الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالممانعة لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف وعدم تاثيره صح بالمناقضة وفساد الوضع لهذا الاحتمال ايضا كما في العلل الطردية وان اردتم به فساده بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه لم يبق محل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة قلنا اردنا به فساده قبل ظهور التاثير لكنه تبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف تبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة فانها في الحقيقة طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره ولم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا والتحقيق فيه ان مجيب لما كان من قصده التعليل بوصف مؤثر وعين وصفا من اوصاف النص للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل بيان التاثير وبعده اذ لو احتملها قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة والتقدير انه مؤثر في الحقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان يكون صحيحا في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في الاوصاف الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعه بها ثم الشيخ رحمه الله ذكر ههنا انه ليس للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكرنا الشيخ الامام فخر الاسلام في اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير اذا ثبت الوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ان امكن ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع اذا امكن بتسليم ما عمله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي استواء السائل قوله لكن الخصم لا يمكنه اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صورة على العلة المؤثرة يجب دفع ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ الاطراد لا يبقى بعد النقض اصلا فلا يمكن دفعه بوجه الاول لو صف

بان يقول ما ذكرته علة ليس موجودا في صورة النقض فتخلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني بالمعنى الثابت بالوصف دلالة و
وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي صار الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف بدونه علة واذا
لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود ولكن لم يظهر لوجود المانع
فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول من جوز تخصيص العلة فاما عند من يأباه فلا يتأتى هذا الدفع على مذهبه
والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كما نبه وحاصل الخروج عن المناقضة ان المعلل متى امكنه الجمع بين حكم علته وبين ما يتصور مناقضة
لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين النقيضين غير ممكن ومتى لم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكنه الجمع من غير رجوع
عن الاول فيصح الدفع بها كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد
على هذا التعليل ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز عن الجرح نقضا فانه خارج نجس وليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فتدفعه
او بالوصف اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل
يخرج من الدار ولم يوجد هذا المعنى فيما اذا لم يسل لان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق
دما والجلد ساترة لها فاذا زالت الجلدة صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة مستترا به واذا رفع عنه
ما كان مستترا به يكون ظاهرا لا خارجا وانما يسمى خارجا اذا فارق البيت او الخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع
وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز قدر الدرهم
وليس اذا كان ما دون الدرهم حينئذ لم يجب ولم يسن بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله ثم
ندفع بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان الخارج النجس انما صار حدثا لانه
انه مؤثر في تنجيس ذلك الموضع ايجاب تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه
اي السبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في البول واحترز
بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج فانها يوجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
كما بينا ولم يكن كالبول في ايجاب الطهارة وفي محلها كذا وغير محلها ثبت بدلالة التاثير ان غير محلها فتبين بدلالة التاثير ان
هذه المسائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم الوصف معنى وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف
يكون نقضا قوله ويورد عليه صاحب الجرح السائل فيدفعه بالحكم ببيان اي على التعليل المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فانه يخرج
من جرحه خارج نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض تاما
عن نوافل فتدفعه بالحكم بالوصف اي بدفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم الثالث بان يقول لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف وهذا يلزمه
الطهارة للصلاة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد خروج
الوقت لو انه ابتدأ بالسيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد يتأخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
على قول من جوز تخصيص العلة كما بينا في الكشف وبالغرض اي بدفعه بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل

الفرع بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج من احدى السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفواً لقيام وقت الصلوة اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة وكذلك ههنا اي فيمثل الاصل الفرع وهو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما يصير عفوا لقيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت انه التسوية التي هي المقصود من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا **قوله** اما المعارضة فكذا المراد من المعارضة ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هي ممانعة في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذ السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس فيه تعرض لدليله بالابطال ثم المعارضة من السائل مقبول عند جمهور المحققين من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه ينتصب حينئذ مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بانيا مستدلا لا هادما معترضا وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم حجة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل البينات وبدليل ان القران انما صارت حجة عند السلامة عن المعارضة فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة وان المعتمد في القياس قوة الظن فاذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن ويخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضا صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا تتضمن ابطالا ومعارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة ابطال تعليل المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف يبتدئه يوجب خلاف ما اوجبه دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال دليل ببيان تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة دليل ابتداء في الفرع والاصل فلما تضمن هذا النوع من المعارضة احدى خاصتي المعارضة وهي اظهار علة مبتدأة واحدى خاصتي المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة فيها مناقضة وجعلت المعارضة اصلا لانها قصدية والمناقضة ضمنية فان قيل كيف يصح الجمع بينهما وبينهما تناف اذ المعارضة تسليم تسليم دليل المستدل وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تتضمن بطلان دليله وفساد دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رحمه الله ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل المؤثرة فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون بينهما تناف اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة ثبت ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ العبرة في مثله للمتضمن دون المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا وان ما ذكره المعلل شبيه بالاثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما تمتنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الدين رحمه الله **قوله** وهو نوعان الى آخره اي القلب الصحيح نوعان القلب في اللغة يستعمل لمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب القصعة والكوز والثاني ان يجعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها فكذا في القياس استعمل القلب الصحيح لمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير التعليل الهيئة التي كان عليها احدهما اي احد النوعين ...

المعلول علة والعلة معلولا على مثال قلب الاناء فان العلة لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها وبهذا القلب
يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه فكان كقلب الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان جعل حكما في الاصل
علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا يصير الحكم الثابت
علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اي تحقق هذا النوع من القلب ومثل قول اصحاب الشافعي رحمه الله في ان الاسلام
ليس من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة ويرجم ثيبهم كالمسلمين اي الاحرار منهم
وبقولنا منهم اشارة الى ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم والبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى فجعلوا
جلد المائة علة لوجوب الرجم قلنا المسلمون يجلد بكرهم لان ثيبهم ترجم لا انه ترجم ثيبهم لانه يجلد بكرهم فجعلناه ما نصبه علامة في الاصل
وهو جلد المائة حكما وما جعله حكما فيه وهو رجم الثيب علة فهذا القلب معارضة صورة حيث علل السائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي
اوجبه المعلل وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه بتعليل القالب او احتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج
من ان يكون مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فينتفي قياسه بالمقيس عليه فيبطل فهو معنى قوله فلما احتمل اي هذا التعليل الانقلاب فسد
الاصل وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة او دلالة الاستدلال
اصلا والثاني اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا عليه وهو ماخوذ من قلب
الجواب فانه الضمير للشان اذا صار كان ظهره اي ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحتاج منك فصار وجهه اليك حيث صار
شاهدا عليك يحاجك عن خصمك وهو السائل كما ان ظهر الجواب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وان كان المراد من كان عليها
السائل فمعنى قوله كان ظهره اليك كان معرضا عنك وجافيا لك بان كان شاهدا عليك فصار وجهه اليك اي صار شاهدا لك مقبلا عليك
بالاعانة وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي
يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم للخصم الآخر عليه
في عين تلك الحادثة فانه تناقض كلامه بخلاف المعارضة بقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه
فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا لا يوجب تناقضا لانه اي هذا النوع من القلب لا يكون لا يتحقق
الا بوصف زائد على الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف تفسير وتقرير للوصف الاول لا انه تغيير له وهو جواب عما يقال القلب
يكون بتعليق الحكم بعين ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة
محضة غير متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير الوصف الاول وتقرير له لا تغيير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثال اي مثال
ما يجري فيه هذا النوع من القلب قول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء
فعلقوا وجوب التعيين بوصف الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم
القضاء انما يتعين بعد الشروع فيه وهذا اي صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه لانتفاء سائر الصيامات من الوقت فزدنا في
القلب بعد تعينه وهو تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يبين انه متعين في هذا الوقت لعدم بقاء غيره من الصيامات مشروعا
في هذا الوقت تلبيسا علينا فنحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم وبينا محل النزاع فكان قياس هذا الصوم من القضاء بعد الشروع

وزعم بعض الاصوليين ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض فی القلب لنقيض حكم المستدل فلا يقدح ذلك فی الدليل لجواز ان يكون العلة الواحدة وللاصل الواحد حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل المستدل ولا اثباته بعلته كالاستحالة اجتماع النقيضين فی محل واحد واستحالة اقتضاء العلة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما والجواب عن الاول انه ان لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن كونه قادحا فی الدليل اذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل وعن الثانی ان شرط القلب اشتمال الاصل علی حكمين غير متنافيين فی ذاتيهما قد امتنع اجتماعهما فی الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة الوصف للحكم ونقيضه حقيقة لاستحالة واذا كان كذلك يصح حصولهما فی الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما فی ذاتيهما فيمكن ان يكون العلة مناسبة للحكم فی نظر المستدل ولنقيضه فی نظر السائل واذا اندفعت الاستحالة صح القلب لما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل ان يمنع حكم القالب فی الاصل وان يقدح فی تاثير العلة فيه بالنقض وعدم التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم لا ينافی حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا للحكم لان قلب القالب اذا فسد بالقلب الثانی سلم اصل القياس من القلب كذا فی عامة نسخ الاصول ورايت فی بعض فوائد اصول الفقه لا يسمع القلب النقض علی القلب لانه خرج مخرج الافساد لكلام الخصم لا علی سبيل التعليل ولا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يخرج فی دلالة الوصف علی الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل فی مقابلة تعليل العلل فيرد عليه ما يرد علی الاول واعلم ان تجويز الاعتراض علی العلل المؤثرة بالقلب ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعد ما ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجوب الجلد فی ايجاب الرجم فی حق المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا يری ان التاثير فی قولنا فی المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولی فلا يجوز بيعه كام الولد لما ظهر لتعليق العتق بالموت فی المنع عن البيع فی ام الولد لا يمكن قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن القلب ببيان التاثير لتعليله بعد ما ظهر تاثير التعليل الاول من كون التاثير لا يقبل منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا كان كذلك ينبغی ان لا يرد حقيقة القلب علی العلل المؤثرة كفساد الوضع والمناقضة ولو ورد صورة القلب فی بعض العلل تدفع ببيان التاثير كما تدفع صورة المناقضة بالوجوه المذكورة وانما يرد حقيقة القلب علی العلل الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد ما بيان نوعی القلب والقلب الاول انما يجیء فی كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثانی يجیء علی ما لم يظهر التاثير ما ذكر فی نسخة اخری من اصول الفقه والمخلص من القلب ذكر تاثير الوصف فی الحكم الذی علل دون الحكم الذی قاله خصمه فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد الوضع من غير فرق والله اعلم قوله وقد تقلب العلة من وجه آخر هو ضعيف فاسد مثاله هذه عبادة لا يمضی فی فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب قول اصحاب الشافعی فی ان الشروع فی صوم التطوع او صلوة التطوع لا يوجب المضی فيه حتی لا يجب القضاء بافساده هذه ای هذه العبادة وهی الصلوة او الصوم النفل التی شرع فی عبادة لا يمضی فی فاسدها يعنی اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضی فيها واحترز به عن الحج فانه وجب بالشروع الا ان المضی يجب فيه بعد الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض فی فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كذلك ای لما كان الشان كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يمضی فی فاسدها وجب ان يستوی فيه الی فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع

كما استوى عملهما في الوضوء باعتبار انه لايمضي في فاسدهما وهذا المعنى موجود في المتنازع فيه لانه لايمضي في فاسده ايضا فوجب ان
يثبت استواؤهما فيه كما في الوضوء ولما ثبت استواؤهما فيه والنذر يلزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا عملا بالقضية الاولى
وهذا اي هذا النوع من القلب ضعيف اي فاسد من وجوه القلب ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح القلب
الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعدما كان شاهدا عليه شاهدا له النفسه فيما ادعاه من الحكم
المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان استواء الشروع والنذر لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى المستدل
وذهب آخرون الى انه لايقبل لوجهين المذكورين في الكتاب احدهما ان السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول لان المستدل
لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا كان كذلك ذهبت المناقضة التي هي شرط صحة القلب فلم يكن كنقض دعوى المستدل
فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل كاف لصحته
وقد وجد لان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء دعوى المستدل وفي بيان الوجه الثاني وقع هذا السؤال وهو ان المقصود من الكلام معناه
وان ما لامعنى له من الالفاظ ليس بكلام والسائل وان علل بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن المقصود شيء آخر يختلف معنى الاستواء فيه
بالنسبة الى الفرع والاصل فان استواء النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء باعتبار عدم الالتزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع في ايجاب
الوضوء واستواؤهما في الفرع وهو النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اي التنافي وذلك
اي اختلاف المعنى مبطل للقياس لانه ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته في الآخر ويستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لايوجد
في الاصل وكون الشروع ملزما الذي هو مقصود السائل ليس بموجود في الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثبات كونه ملزما في النفل
بالقياس على الوضوء لايكون الا مثل اثبات الحرمة في الفرع بالقياس على الحل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء
بنفسه مقصودا وليس هو بمقصود **قوله** واما المعارضة الخالصة اي المعارضة التي خالصة من معنى المناقضة والابطال
فنوعان احدهما في حكم الفرع بان يذكر السائل علة اخرى يوجب خلاف ما يوجبه علة المستدل من غير زيادة وتغيير
فيه في ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بهما بمدافعة كل واحد منهما ما يقابلها وينسد طريق
العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا ترجحت احديهما وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من المعارضة يتحقق في قول
اصحاب الشافعي رحمه الله في تثليث المسح المسح في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا يسن تثليثه كالمسح
على الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه **قوله** والثاني في علة الاصل
اي النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان ينكر السائل علة اخرى في المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا
للمجيب ذلك اي هذا النوع من المعارضة باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا كان او غير متعد لاينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في الاصل يجوز
ان يثبت بعلل مختلفة كما لو وقعت في ان قطرة بول ودم وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض يبقى الباقي منجسا ثم ذلك الوصف
لم يكن بعد فساده ظاهر لانا قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا التعليل من التعدية بطل لخلوه عن الفائدة اذا الحكم في الاصل
ثابت بالنص دون العلة ولا فرع يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم
التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة

الواقع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف
يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثاله ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل بجنسه فيحرم بيعه متفاضلا كالحنطة والشعير
فيعارضه السائل بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار وقد فقد هذا المعنى في الفرع فهذا المعنى متعد الى نص ... جلية هو
الارز والذرة ونحوهما اذ لا يناقش المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع لا تفيد للسائل الا من حيث انه ليس بموجود في الجص
وقد قلنا ان عدم العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا المعنى متعد
الى فرع مختلف فيه وهو الفواكه وما دون الكيل ولما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى بالفساد وهذا معنى قوله والفساد في
فساد التعليل الذي عارضه به لو افاد تعدية واعلم ان المعارضة في الاصل تسمى بالفرق عند الجمهور وهي من الاسولة الفاسدة التي لا تقبل
من السائل على ما بيناه في الكشف وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فبين الشيخ وجه ايراده على طريق يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في
الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكر على سبيل المفارقة اي يذكره السائل واهل الطرد في مقام السؤال على وجه الفرق ولا يقبل منهم
تذكره نحن على سبيل الممانعة ليكون ذلك ممانعة صحيحة على حد الانكار فيقبل منا لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن فاذا اعتق الراهن العبد
المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين ثم يرجع
على المولى عند يساره وعند الشافعي رحمه الله لا ينفذ اعتاقه اذا كان معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فعلل اصحابه في هذه المسئلة
بان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اي يبطل حقه في الرهن بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده والحبس
الدائم عندنا فكان مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي فرق اهل الطرد منا بينهما بين البيع
الذي هو الاصل وبين الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا ليس الاعتاق مثل البيع لان البيع يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن
في المنع من النفاذ فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر
حق المرتهن في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل
فلم تقبل والوجه في ايراده على الوجه الممانعة ليقبل ان يقول ان القياس لتعدية حكم الاصل بدون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط
هو التعدية بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقفه اي توقف ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لانه
حق المرتهن لا يمنع انعقاد البيع ملكيه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن تم البيع كذا في الاسرار وانت في الفرع
وهو الاعتاق تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ والرد اي الغي من الاصل شيئا لا يحتمل الفسخ بعد ثبوته والرد في ابتدائه فان العبد لو رد
الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لانه الابطال من الاصل غير الانعقاد
على وجه التوقف واصلا نصب على التمييز او على المصدر او مفعول به والله اعلم

فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح ولما فرغ الشيخ من بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع
المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت بان لم يندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة
والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان اسوأ احوال المجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب
خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم تندفع بطريق آخر فان لم يأت المجيب الترجيح صار منقطعا وان رجح علته

فالسائل ان يعارضه بترجيح علته كما كان له ان يعارض علته بعلته فان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل بالراجح واهمال المرجوح واجب عند العامة وقال قوم لا يجوز التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف والتخيير لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار وقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر الحكم بالمرجوح حكم بالظاهر وتمسكت العامة باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوى على معارضه فانهم قدموا خبر عائشة رضي الله عنها في التقاء الختانين على خبر من روى ان الماء من الماء وقدموا خبر ما روت من ازواجه عليه السلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل بن عباس رضي الله عنهما عن النبي عليه السلام من اصبح جنبا فلا صيام له وقوي على خبر ابي بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوي ابو بكر رضي الله عنه خبر المغيرة في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر تعداده ولكن العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع الى الانقياد ولهذا قال عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومقتضى الاية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي القول بوجوب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر ما ترجح احد طرفيه على الاخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان الظنون تتفاوت في القوة ولا يتصور ذلك في المعلومين اذ ليس لبعض المعلوم اقوى من بعض وان كان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو الناسخ ان عرف التاريخ صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل اخر او التوقف ولا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقيسة منها

فعند تعارضهما وجب الترجيح على الاوجه التي ذكرنا قوله وهو اي الترجيح عبارة عن فضل اي زيادة احد المثلين على الآخر وصفا حتى قالوا ان

القياس لا يترجح بقياس آخر اي زيادة احد المثلين على الآخر وصفا في هذه العبارة توسع لان ما ذكره معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح اثبات الرجحان وكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف اليه مقامه وكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة واحد المثلين على الآخر وصفا ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الترجيح اظهار الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا ومعنى قوله وصفا ان الترجيح يقع بما لا عبرة في المعارضة فكان بمنزلة الوصف للمزيد عليه لا بما يصلح اصلا تقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه لا تقوم بها المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد عليه قصدا في العادة كالدانق او الحبة او الشعير في مقابلة العشرة لا يعتبر وزنه على عادة ولا يفرد له الوزن مقابلها بل يهدر ويجعل كان لم يكن بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذا قوبلت بالعشرة فانه كان لا يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة ولا يهدر واحترز بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة بان يكون في احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفي الآخر حديثان او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى قالوا الى آخره وقد اختلف فيه فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الا دليلا واحدا من جنسه فيتساقطان بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارضة فيعمل به ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في اثبات الحكم فيترجح على الآخر الا ترى ان العلة المنتزعة من الاصول تترجح على المنتزعة من اصل واحد المنتزعة لتوقفها بكثرة اصولها العلل المنتزعة من اصول وكلها يدل على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة المنتزعة من اصل واحد لقوتها بكثرتها في نفسها وكثرة اصولها وذهب

عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثاله اليه كما في المحسوسات وهذا لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا يوجد الا تبعا لغيره فيتقوى به الموصوف فاما الدليل فمستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا يجب بانضمامه الى الغير قوة بل يكون كل واحد معارضا للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا بخلاف العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة الاصول بصحتها تقوت في نفسها فيترجح على الاخر بتقويتها فاما العلل فلا يتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل تشهد بصحة علة المنتزعة لا بصحة علة اصل اخر ولا نسلم ان قوة الظن يحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع قياس وعارض تلك الاقيسة خبر واحد من اخبار الاحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس واحدا ولو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة بتعاضدها على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين والاخر اربعة لا يترجح بشهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة وكذا اقام ثلثة لان زيادة شهادة واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق الاصالة كالذي يشهد بهلال رمضان وحده في السماء غيم فان تلك الشهادة حجة حتى وجب على القاضي الامر بالصوم فلا يقوم به الترجيح ولو اقام احدهما شاهدين مستورين والآخر شاهدين عدلين ترجح شهادة العدلين لظهور ما يؤكد معنى الصدق في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما حصل حجة وبعيد ومثاله **قوله** وكذلك الكتاب والحديث وانما يترجح البعض على البعض لقوة فيه اي ومثل القياس الكتاب في انه لا يترجح اية بانضمام اية اخرى او حديث اليها ولا الحديث بانضمام حديث آخر اليه ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا رحمهم الله ان النصين المتعارضين وان كان حديث آخر اليه لا يترجح واحد منهما بنص اخر ولكنه يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتابعا له فيصلح مرجحا والاصح ان احد النصين لا يترجح بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة في هذا الموضع وانما يترجح بعض الدلائل على غيره لقوة فيه بان كان احد المتعارضين مفسرا او محكما والاخر نصا او ظاهرا او كان احدهما خبرا مشهورا او متواترا والاخر خبر الواحد لان هذه المعاني تثبت قوة في احد الدليلين عند تعارض الاخر على ما مر بيانه **قوله** وكذلك اي وكما لا يترجح احد الدليلين بدليل اخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة حتى اذا جرح رجل رجلا جراحة واحدة صالحة للقتل خطاء وجرحه اخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات كانت الدية عليهما نصفين وتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب الجراحات كانه قتله وحده حتى كان جميع الدية عليه لان كل جراحة من جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة صاحب الواحدة فلم يصلح وصفا للجناية الاخرى فلا تقع بها الترجيح ولو قطع احدهما يده ثم حز الاخر رقبته فالقاتل هو الذي حز رقبته دون الاخر لزيادة قوة فيما هو علة تامة للقتل من فعله وهو انه لا يتوهم بقاء حيا بعد فعله بخلاف فعل الاخر **قوله** والذي يقع به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين المتعارضين اقوى تاثيرا من الاخر كان راجحا عليه وسقط العمل به فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا لا يكون حجة فلا يتاتى الترجيح وانما يصح هذا النوع من الترجيح لان الاثر معنى في الحجة فان الوصف به صار حجة فمهما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة اثر وكالة في

الذی هو حجة علی مثال الاستحسان فی معارضة القياس فان القياس وان كان موثرا يرجح عليه الاستحسان لزيادة قوة فيه وكذا
عكسه وهو نظير ترجيح الخبر لقوة الاتصال فانه لما صار حجة باتصاله بالنبی عليه السلام تقتضی بما يوجب قوة فی الاتصال من سلامة عن الانقطاع
وضبط رواية وفقهه علی ما مر بيانه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة
عند التعارض حتی لو وجد اصل العدالة فی الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة فی احد الجانبين اقوی منها فی الجانب الآخر وكذا
القياس ان بعدما ظهر تاثيرهما ينبغی ان لا يترجح احدهما بقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية الثابتة بالحرية والناس فی ذلك سواء
والعدالة شرطت لترجيح جانب الصدق وقد حصل باصل العدالة فلا يلتفت الی زيادة قوة فيها ولئن سلمنا ان الشهادة صارت
حجة بالعدالة فحينئذ لا نسلم التفاوت فی العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه ولا تفاوت فيه بين الناس
وكذا الوقوف علی حقيقة فضل العدالة متعذر لانه امر باطن وربما كان الذی نظن انه عادل دنی درجة فی التقوی من الذی نظن انه
دون فيها بخلاف تاثير العلة فان قوة الاثر عند المقابلة يظهر علی وجه لا يمكن انكاره لان تاثيرها ثبت بادلة معلومة متفاوتة الا
بعضها فوق بعض يمكن العمل بها والامثلة التی تحققت فيها الترجيح لقوة الاثر المسائل الاستحسانية مثل مسألة سور سباع الطير فان سورها
نجس فی القياس لان لعابها متولد من اللحم النجس فاذا لاقی الماء حالة الشرب تنجس الماء كما فی سور سباع البهائم فهذا وصف بين الاثر
فان ملاقاة النجس الماء يوجب تنجسه بالنص وفی الاستحسان هو طاهر لانها تشرب الماء بمنقارها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا
يوجب ملاقاة الماء تنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوی اثرا من القياس لانه لابد للتنجس من الاختلاط وقد تبين انه
لم يوجد الاختلاط اصلا فبقی الماء طاهرا كما كان مع ان وجه الاستحسان قد تايد بدليل آخر وهو تحقق الضرورة فی حفظ الاوانی
من شدها فيترجح الاستحسان علی القياس لقوة اثره فهذا معنی قوله علی مثال الاستحسان فی معارضة القياس ومثل مسألة طول
الحرة فانه لا يمنع الحر من نكاح الامة عندنا وقال الشافعی رحمه الله يمنعه لان ارقاق الجزء علی غيبته عنده هو حرام علی الحر كالذی تحته
حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك معنی لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالی او من كان ميتا فاحييناه
ای كافرا فهديناه ولهذا تخير الامام فی الاساری بين الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل وقلنا انه
نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة والامة وقال له تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا اقوی الاثر
لان الحرية من صفات الكمال والرق من اسباب تنقيص الحل فيجب ان يكون الرقيق فی النصف مثل الحر فی
الكل فاما ان يزداد اثر الرق ويتبع حله فلا وهذا اشتهرت قوته وازداد وضوحا بالتامل فی احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه السلام
التسع او ما شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ما ذكره من الاثر فضعيف بحقيقته لان الارقاق اولی دون التضييع وذلك جائز بالعزل
فی الحرة باذنها وفی الامة بغير اذنها فالارقاق اولی وضعيف احواله فان نكاح الامة جائز لمن ملك سرية يستغنی بها عنه كذا فی
اصول الفقه لفخر الاسلام وقد اوضحناه فی الكشف **قوله** والترجيح لقوة اثباته ای باثبات الوصف المؤثر علی الحكم المشهود به والمراد
ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر وهو القسم الثانی من الاقسام الاربعة والدليل علی صحته
ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره ومرجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا ازداد الوصف ثباتا علی الحكم
ازداد قوته لفضل معناه الذی صار به حجة وهو رجوع اثره الی هذه الادلة كقولنا فی مسح الرأس انه مسح فلا يسن تكراره كما فی اداة

تخفيف اي في دلالته على التخفيف اي لزيادة ثبات على الحكم المشهود به وهو التخفيف من قولهم اي قول اصحاب الشافعي انه ركن في الدلالة على التكرار لان الركنية وصف عام يشتمل اركان الوضوء والصلوة وغيرهما وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من قضية الركنية في العبادة اتمامه بالاكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار القيام والركوع والسجود وللاكمال بل سنية اطالتها وتكرار السجدة ليس من باب التكميل بل كل سجدة ركن على حدة لا يجوز الصلوة بدونها وقد وجد في الوضوء متكرر وليس بركن مثل المضمضة والاستنشاق فثبت ان التكرار ينفك عن الركنية وجودا وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا اي في كل مسح شرع للتطهير ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيمم ومسح الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجوزه واحترز بقوله في كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع فيه التكرار لانه عقل فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة او التقليل والتكرار اثر في تحصيل هذا المقصود الا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة مسحا لكره التبديل بالغسل كما في مسح الراس والخف **قوله** والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاحد الوصفين اصلان او اصول فترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل وصف المسح في مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحته التيمم ومسح الخف ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد لصحة وصف الخصم وهو الركنية الا الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رحمه الله ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواية قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فترجح على ما ليس كذلك بصفته فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما ذكر ليتقوى لا ترجيح الاصول على اصل وهو قريب من القسم الثاني في التيسير قوله لان في كثرة ما ليس زيادة لزوم الحكم معه قال شمس الائمة رحمه الله وما من نوع من هذه الانواع الا قد تبين في مسئلة الا وتبين به امكان تقدير النوعين الآخرين فيها ايضا وكذا في التقويم وذلك لان الاقسام الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات المختلفة تتعدد باعتبار الجهات والترجيح بقوة التاثير بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وذكر في بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسئلة التثليث مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم ونحوه وعبارة بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باثر وفي هذا بكثرة الاصول فليس هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة ولا كالترجيح بغلبة الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه متحدا كما قالوا في الاخ انه لا يعتق على اخيه عند الدخول في ملكه لان الاشباه بينه وبين ابن العم اكثر من الاشباه بينه وبين الولد لانه يشبه الولد بوجه وهو محرمية ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة من الطرفين وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحبه وحل الحليلة وجريان القصاص من الطرفين وكل واحد من هذه الاشباه يصلح للجمع بين الاصل والفرع وكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم

انما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له **قوله** والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع من اقسام
الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم عند وجوده وعدمه عند عدمه كان راجحا على الذي
اطرد ولم ينعكس واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده
لانه ليس بشيء فلا يصلح مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف
الذي جعل حجة علة دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ودلالة تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة
الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء كما قال الفريق الاول ويظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا النوع من الترجيح ترجيح آخر من
الانواع الثلاثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح في الذات على الترجيح في الحال ومثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح في وضوء فلا يسن
تكراره فانه ترجح على قولهم انه ركن في وضوء فيسن تثليثه لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا لا ينعكس
لان المضمضة تتكرر وليست بركن وكذلك قولنا في الاخوة انها قرابة محرمة للنكاح فلا يجب بها العتق احق من قولهم بجواز وضع زكوة احدهما
في الآخر لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان وضع الزكوة في الكافر لا يجوز ولا يجب به العتق **قوله** واذا تعارض ضربا ترجيح
كان الرجحان هذا بيان المخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يخلو من
ان يكون كل واحد منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احدهما بمعنى راجع الى الذات والآخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطلب الترجيح
بقوة في المعاني ان امكن والا بقي التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح
الآخر لوجهين احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعدما وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى
في حال الآخر بعد ذلك كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل الفسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعده ولا يقال الذات اسبق وجودا على حال نفسها
لا على حال ذات اخرى وترجيح الخصم يقع بحال ذات اخرى فيتساويان لانا نقول المنظور كون الذات في نفس الامر مقدمة على الحال
مطلقا ان الترجيح بالذات وبالحال قد يقعان في شيء واحد بل في مسئلة التبييت رجحنا بالكثرة وهي راجعة الى ذات الصوم ورجح
الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم ايضا والثاني وهو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم بغيره
له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه فكانت الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة من
كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعدما صار الدليل راجحا باعتبار الذات لا يجعل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا
وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا لما هو اصل بنفسه وناسخا له وتقريره ما بينا ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا
لذلك الشيء ولكن يصلح مبطلا لشيء آخر والجواب مثل الاول **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال
قلنا في صوم رمضان وفي كل صوم عين انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فاذا وجدت
العزيمة في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه والبعض لم توجد فيه او تعارض وجود العزيمة في البعض
وعدمها في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا تجزى صحته و
فساده فرجحنا بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او وجود العزيمة في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات فحكمنا
بالصحة ورجح الشافعي رحمه الله البعض الذي لم يوجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة

جهة الفساد ترجح جانب الفساد بالاتفاق وكان ترجيحا اولى لان الكثرة من باب الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع
الى الذات والفساد من الاحوال فانه طارئ على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم على الترجيح بالحال والله اعلم ان الاصوليين
ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لانها
هي المبنية على المعاني المتداولة بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة الاشباه والترجيح لعموم الوصف والترجيح
بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة في الاشتغال بذكرها واحترازا عن التطويل اذ هو في مقام الاختصار واعتمادا على ما ذكره الائمة في كتبهم

وقد بيناها في كتاب الكشف بتوفيق الله عز وجل

فصل قوله ثم جملة ما ثبت بالحجج التي مر ذكرها سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيئان الاحكام المشروعة مثل الحل والحرمة
والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به الاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفة مثل الاسباب والعلل والشروط وانما قيد بقوله
سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند المصنف وعامة المتأخرين على ما عرف بل القياس مظهر للحكم لا مثبت له
وانما يصح التعليل للقياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام وما يتعلق به لان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه
وشرطه بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها اي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس لكون
الحاقها بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام التعليل ببيان اركانه وشرطه وما يتعلق به الوسيلة ما يتقرب بها الى الغير وجمع الوسيل
والوسائل ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على
المقاصد لانا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تاخير
بيان هذه الجملة والحاقها به **قوله** حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في اصول
الفقه الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السحر حق والعين حق اي موجود باثره وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان
حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه قال وحق الله تعالى ما يتعلق به النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى
تعظيما لئلا يختص به احد من الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصلحة العالم باتخاذه قبلة لصلواتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا
لما يتعلق بها من عموم النفع في سلامة الانساب وصيانة الفرش وارتفاع السيف بين العشائر بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه
تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء
في ذلك بل الاضافة لتشريف ما عظم خطره وقوي نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة
مال الغير فانه حق العبد لتعلق صيانة ماله بها فلهذا يباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة المرأة ولا باباحة اهلها **قوله** كحد القذف
وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب حد القذف فانه يشتمل على الحقين بالاجماع فان شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه
حق العبد وشرعه حدا اي زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا الا ان حق الله فيه غالب عندنا حتى لا يجري فيه
الارث ولا يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف رحمه الله فيجري فيه التداخل عند الاجتماع حتى لو قذف جماعة
في كلمة واحدة او في كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رحمه الله حق العبد فيه غالب فيجري فيه العفو والارث ولا يجري
فيه التداخل احتج بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه وكذا المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه وان كان سبب

الجناية على العبد ومنفعة تعود اليه فعلم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعي ان له عليه حد القذف
لما يدعي ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصم في الحد لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع
فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم ويقام على المستأمن بالاتفاق وانما يؤاخذ المستأمن بما هو من حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من
الاستيفاء بنفسه كما يتمكن من الاستيفاء في القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة ومن الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث امتلاء الحفيظة
لفرط غضبه فيفوض الى الامام دفعا للموهوم بخلاف القصاص فانه معلوم بحده وهو حز الرقبة ولا يجري فيه الزيادة والنقصان فيفوض اليه ونحن
نستدل بالسبب والحكم اما السبب فان حد القذف يجب بالقذف بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد الحقه بتهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف ليكون
بوجوبه زاجرا عن الاقدام عليه وليزول الشين به عن المقذوف فلذلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف ولما وجب لتصفية
اثر الزنا فالعفة لله تعالى حتى كان الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يجلس على الطهارة بوجه حرام يجب الكفر عند الله تعالى ايضا ولكن هتك
بهذه التهمة حرمة عرض المقذوف وهي لله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت للعبد ضرب حق بهذه الطريقة والوجه الاول اوجب
فيه الحق لله تعالى والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى والعبد فقلنا معظم الحق فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي هو جناية
على النفس وفيها لله تعالى حق وهو حق الاستعباد وللعبد حق وحق العبد راجح بجعل الله تعالى حق له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو ان
حرمة القذف لا يسقط بجنايات العبد من الكفر والكبائر كما لا يسقط حرمة الزنا بالمرأة التي ثبتت حقا لله تعالى بكفرها وجناياتها ولو كان معظم الحق
للعبد لسقط بكفره الذي يسقط به حرمته وعصمته وكذا تنصيفه بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لانه لا يجب حقا للعباد لانه يتنصف بالرق كاتلاف المال
وانما يتنصف ما يجب حقا لله تعالى من العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى الامام وهو انما يتعين نائبا في استيفاء حق الله
تعالى فاما ما كان حقا للعبد فاستيفاؤه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان الزوج ان يعزر زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى توهم التفاوت من
هذا الوجه وهذا لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق يتوهم من الجلاد ويمكن منع صاحب الحق يتوهم من الجلاد ان يمكن منع صاحب الحق لكن ذلك اذا
ظهر شره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع صاحب الحق بتوهم الزيادة عن استيفاء حقه كتوهم السراية في القصاص وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد
فيه حقا ونحن سلمنا ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله ثم لما كان للعبد فيه حق معتبر وان كان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في
الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله تعالى لا يختل باشتراطها فان الدعوى لا تنافي الحد كما في السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل
فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له مكذب بظاهر
فثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل الانكار فيه لان البينة ترد الانكار واذا ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه
الارث لانه خلافة وهي لا تجري في حق الله تعالى ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما تمحض حقا له او ما غلب فيه حقه فاما ما هو حق الله تعالى
فلا يملك العبد اسقاطه وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا يسقطها الزوج لما فيها من حق الله تعالى كذا في الاسرار والمبسوط **قوله**
كالقصاص حقوق الله تعالى ثمانية انواع القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل جناية على النفس ولله تعالى فيها حق الاستعباد وكان
للعبد حق الاستمتاع ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله تعالى
انه يسقط بالشبهات كالحدود والمخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل لا لضمان المحل حتى تقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه
كالدية لا يقتلون به واجزية الافعال تجب حقا لله عز وجل ولكن لما كان وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه معنى المقابلة بالمحل

من ہذا الوجہ علم ان حق العبد راجح والیہ اشیر فی قولہ تعالیٰ ولکم فی القصاص حیوٰۃ فی قولہ لکم اشارۃ الی خلوص حق العبد وفی اسم القصاص المنبئ
عن المماثلۃ اشارۃ الی معنی الجبر کذا قیل وکذا التفویض استیفائہ الی الولی وجریان الارث فیہ وصحۃ الاعتیاض عنہ بالمال بطریق الصلح وصحۃ العفو
بالاجماع یدل علی رجحان حقہ ایضا قولہ عبادات خالصۃ کالایمان والصلوٰۃ والزکوٰۃ ونحوہا مثل الصوم والجہاد والحج وہی علی مراتب
فالایمان اصل وسائر العبادات فروعہ اذ لا صحۃ لہا بدونہ اصلا وہو صحیح بدونہا ثم الصلوٰۃ تلی ہذہ الفروع وعماد الدین ولہذا لم یخل عنہا
شریعۃ من شرائع المرسلین شرعت شکر النعمۃ البدن التی تشمل ظاہر الانسان وباطنہ کما اشیر الیہ فی قولہ علیہ السلام افلا اکون عبدا شکورا
الا انہا انما صارت قربۃ بواسطۃ الکعبۃ کانت دون الایمان الذی صار قربۃ بلا واسطۃ ثم بعدہا الزکوٰۃ لتعلقہا بنعمۃ المال التی دون نعمۃ
النفس ثم بعدہا الصوم لانہ شرع ریاضۃ وقہرا للنفس الامارۃ بالسوء لا یصیر قربۃ الا بواسطۃ النفس وہی دون الواسطتین الاولیین فی
المنزلۃ لان کونہا امارۃ بالسوء صفۃ قبح فیہا وبعدہ الحج لانہ عبادۃ ہجرۃ عن الاوطان وسفر الی بیت الرحمن لا یتادی الا باعمال یختص
ببقاع معظمۃ واوقات شریفۃ وکان دون الصوم کانہ وسیلۃ الیہ فانہ لما ہجر الاوطان وجانب الاہل والاولاد والقطع عنہ مواد الشہوات
فی البوادی ضعف نفسہ وقدر علی قہرہا بالصوم وکان الحج بمنزلۃ الوسیلۃ الی الصوم من ہذا الوجہ فکان دونہ وبعد ہذا الوجہ ہذہ الجملۃ
الجہاد لانہ فرض الکفایۃ وما تقدم من فروض الاعیان وذلک لان الواسطۃ ہہنا کسر شوکۃ المشرکین ودفع شرہم اذ ہی المقصود
بالرد والاعلام وہذا المقصود یحصل بالبعض وکان من فروض الکفایۃ ثم الکفر جنایۃ قائمۃ بالکافر ثابتۃ باختیارہ وکان امرا عارضیا فیہ
والجہاد الذی شرع لدفعہ لم یکن عبادۃ اصلیۃ بخلاف الوسائط المتقدمۃ فانہا اصلیۃ ثابتۃ بخلق اللہ تعالیٰ لا اختیار للعبد
فیہا وکانت تلک العبادات اصلیۃ واما ما سواہا من نوافل العبادات وسننہا وادابہا فمن الزوائد لانہا لیست بواجبۃ بل شرعت مکملات
الفرائض زیادۃ علیہا فلم یکن مقصودۃ قولہ وعقوبات کاملۃ ای محضۃ لا یشوبہا معنی آخر تامۃ فی کونہا عقوبۃ کالحدود مثل حد الزنا وحد
السرقۃ وحد الشرب لانہا وجبت بجنایات لا یشوبہا معنی الاباحۃ فاقتضی کل منہا ان یکون لہ عقوبۃ زاجرۃ عن ارتکابہ حقا للہ تعالیٰ
علی الخلوص لان حرمتہ حقہ علی الخلوص قال علیہ السلام لکل ملک حمی وحمی اللہ محارمہ وعن المبرد انہا انما سمیت عقوبۃ لانہا تتلوا
الذنب من عقبہ یعقبہ اذا تبعہ قولہ وعقوبات قاصرۃ وتسمیہا اجزیۃ وذلک مثل حرمان المیراث بالقتل فرقا بین ما ہو کامل وقاصر فالجزاء
لفظ یطلق علی ما ہو عقوبۃ کما فی قولہ تعالیٰ جزاء بما کسبا وعلی ما ہو مثوبۃ کما فی قولہ تعالیٰ فلا تعلم نفس ما اخفی لہم
من قرۃ اعین جزاء بما کانوا یعملون فلقصور معنی العقوبۃ تسمیہا آخرتہ اذ مطلق اسم العقوبۃ یطلق علی الکامل منہا وذلک مثل حرمان
المیراث بالقتل فمعنی العقوبۃ فیہ مع وجود علۃ الاستحقاق وہی القرابۃ ظاہر لانہ لحق غرم لحق القاتل بجنایتہ فی الغرم معنی العقوبۃ ولان
ما یجب لغیر اللہ تعالیٰ بالتعدی یجب لمن وقع علیہ التعدی لا لغیرہ ولیس فی حرمان الارث نفع عائد الی المقتول المتعدی علیہ فثبت انہ
وجب جزاء اللہ تعالیٰ زاجرا عن ارتکاب ما حرمہ کالحدود ولان ما لا یجب لغیر اللہ تعالیٰ یجب للہ تعالیٰ ضرورۃ ومعنی القصور فیہا انہ
عقوبۃ مالیۃ لا یتصل ببدنہ لم یظاہر بدنہ بخلاف الحدود وکذا لا یلحقہ نقصان فی مالہ بل یمتنع ثبوت ملکہ فی ترکۃ المقتول وکان عقوبۃ
قاصرۃ والدلیل علی قصور معنی العقوبۃ فیہ ثبوتہ بالقتل الخطاء فانہ فی الجنایۃ قاصر بلا شبہۃ فلو لم یکن فی الحرمان معنی القصور وکان کاملا
فی العقوبۃ لما ثبت بمثل ہذا الجنایۃ کالقصاص لانہ لا یلیق بالحکمۃ ایجاب العقوبۃ الکاملۃ بالجنایۃ القاصرۃ ولکونہ عقوبۃ لا یثبت فی حق الصبی
حتی لو قتل مورثہ عمدا او خطاء لا یحرم من المیراث عندنا خلافا للشافعی رحمہ اللہ لان ما ثبت بطریق الجزاء قاصرا کان او کاملا یستدعی حظرا

لا محالة والحظر يثبت بالخطاب والاخطاب في حق الصبي فلا يوصف فعله بالحظر ولا بالتقصير اصلا فلم يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطي اذا كان عاقلا بالغا لانه مخاطب اذا اخطأ جائز المؤاخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه وكان الخطاب متوجها عليه في التثبت فيه كما اخبر الله في قوله تعليما ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصرة وهو الحرمان للتقصير في التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق بها الجزاء الكامل وهو القصاص لعذر الخطأ فاما الصبا فينا في الخطاب اصلا لقصور الآلة فلا يوصف فعل الصبي بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت في حقه العقوبة الكاملة ولا القاصرة ثم قيل المراد بالجمع في قوله وعقوبات قاصرة الواحد اذ ليس في هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة رحمه الله وعقوبة قاصرة وكذا في بعض النسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصرة بعد القسم فيحمل اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله وحقوق دائرة بين الامرين اي بين العبادة والعقوبة وهي الكفارات ففيها معنى العبادة لانه يجب بطريق الفتوى ويؤمر من عليه بالاداء بنفسه من غير ان يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة شيء من العقوبات على نفسه بل هي مفوضة الى الائمة فيه فيستوفى بطريق الجبر وكان في ادائها معنى العبادة مع انها يتأدى بما هو محض عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم يجب الا اجزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ستارات للذنوب ولم تجب ابتداء كما تجب العبادات بل يتوقف على اسباب يوجد من العبد فيها معنى الحظر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها معنى العقوبة فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي يستحق المأثم به وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على اصحاب الاعذار مثل الخاطي والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد لمخمصة اصابته او الى حلق الرأس لاذى به من رأسه جاز له الاصطياد والحلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك يوضحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليمين لان هجران الكافر وترك التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر وتكلم حنث وهو في الحنث غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا فيها كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة لان سببها لا يتردد من بين الحظر والاباحة لقصده الافطار بما يصلح نفعا وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما الى الله تعالى بعد وكان فيه ضرب قصور فالقصد الجناية ووجوبها بطريق الفتوى ظهر فيها معنى للعبادة لكنه بمنزلة العدم في حق الوجوب فقلنا تجب عقوبة ويؤدى عبادة ويترجح معنى العقوبة فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها تسقط في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على ظن ان الفجر لم تطلع او على ظن ان الشمس قد غربت وقد تبين بخلافه لا يوجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب الكفارة وان كان بالجماع فلما تعلقت بالشبهة عرفنا انها ملحقة بالعقوبات وقد حققناه في الكشف قوله وعبادة فيها معنى المؤنة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وصدقة الفطر المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له مانا اذا لم تستعد له وقيل انها من مننت الرجل امونه والهمزة فيها كهي في ادؤر وقيل هي مفعلة من الاون وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصحاح وهي صدقة الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة

ولان تسميته في الشرع صدقة وكونه طهرة للصيام عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغنا فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه حتى لا يتادى بدون النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه بالوقت ووجوب صرفها الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان بسبب رأس الغير وكون الرأس فيه سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه السلام ادوا عمن تمونون الا ان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من المعاني قلنا هذا الواجب عبادة فيها معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم تخلص عبادة لم يشترط له كمال الاهلية كما تشترط للعبادات الخالصة حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وان عندهما تجب صدقة الفطر في مال الصبي والمجنون لانفسهما ورقيقهما يتولى اداء ذلك عن مالهما الاب او وصي الاب او الجد واذا لم يكن لهما الاب ولا وصي الاب او وصي الجد بعد الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى قول محمد وزفر رحمهما الله لا تجب صدقة الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه ولو اداها من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب على الاب بسبب رأس الولد كانه يجب عليه بسبب رأس العبد الكافر واذا ادى ما عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت عليه بسبب عبده من مال الصغير ولانها عبادة او معنى العبادة فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه ينبني الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف فقالا في هذا الواجب معنى العبادة ومعنى المؤنة فباعتبار معنى العبادة لم تجب مع الفقر كالزكوة وباعتبار المؤنة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان فيه معنى الصدقة واليه اشير في الاسرار وكلام محمد وزفر رحمهما الله اوضح قوله ومؤنة معنى القربة وهي العشر سبب العشر الارض النامية تحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض هو مؤنة على ما سبين وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق الزكوة او باعتبار ان مصرفه الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا ولهذا اي ولان فيه معنى العبادة لا يبتدأ على الكافر اي لا يوظف على ارض الكافر العشر في ابتداء وضع الوظيفة لان معنى القربة وان كان تابعا يمنع صحة وضعه على الكافر لانه ليس باهل القربة بوجه وجاز البقاء عليه اي بقاء العشر على الكافر عند محمد رحمه الله حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية تبقى عشرية كما كانت عنده لان العشر يجب بمؤنة الارض كالخراج فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤنة الا ان في اداء العشر للمؤمن قربة وثوابا تبعا لمعنى المؤنة كما في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى القربة في الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بلا تضمين قربة في ادائها كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكفر مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية فيستقيم ابقاؤه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير عشرية باسلام المالك وعند ابي يوسف رحمه الله يجب تضعيفه لان ما كان ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة رحمه الله ينقلب خراجية لانه لا يمكن ابقاء معنى العبادة من العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصرف الى الفقراء فان قال لا اصرفه الى المقاتلة فهو اذا حق آخر تبدل لما استحقه لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشرا الا ان المشروع يعرف بوصفه واذا سقط الاول ووجب حق آخر كان الخارج به اولى من الغير قياسا كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الخراج حيث يبقى على المسلم لانه من اهل

ان يوخذ منه مؤنة مالية بها ثواب كنفقة دابته وما يجب صرفه الى المقاتلة من الجعالات عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي ما هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد روايتان في العشر الباقي على الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير الكبير يوضع موضع الصدقة لان حق الفقراء تعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف الى الفقراء ما صار لله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك فيوضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة قوله ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة كالعشر لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود وسبب بقائه هو الارض لان القوت يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك مؤنة عليهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها من الاعداء فوجب ذلك الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم من حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر تنصرون بضعفائكم وكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا معنى المؤنة فيهما ثم الشرع جعل في العشر معنى العبادة كما بينا كرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك لانه متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وهما من صنيع الكفار وعادتهم وقد ذمهم الله تعالى بذلك وقوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي فذلة متضمنة بمعنى العقوبة كوضع الجزية على الرؤس واليه اشار النبي عليه السلام بقوله اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وفي قوله حين راى آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا وكان الخراج باعتبار تعلقه باصل الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة لان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فسميناه مؤنة فيها معنى العقوبة ولذلك اي ولان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم حتى لو اسلم اهل بلدة طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج على اراضيهم وجاز البقاء عليه اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يوخذ منه الخراج دون العشر لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يكن ايجابه على المسلم ابتداء بمعنى المؤنة بمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد الوجوب ايضا فانه لو سقط لسقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه معنى المؤنة وانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك ولان الاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه بل ينافيها من حيث انه سبب العزة والكرامة كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولا يصلح سببا للذل والهوان الذي هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك قلنا لا ابتداء الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء

من الابتداء فاما الكفر فينا فى القربة من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء ولا بقاء قوله وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن اى ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذاته العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بقيمتها مثل الصلوة والزكوة وسائر حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن الغنيمة ما يأخذه المسلمون من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى فى الارض من الذهب والفضة سمى به لان الناس يقيمون به الصيف والشتاء من عدن بالمكان اذا اقام به وقيل لاثبات الله تعالى فيه جوهرها واثباته اياه فى الارض حتى عدن فيها اى ثبت كذا فى المغرب فانه اى الخمس حق وجب اى ثبت لله تعالى بحكم الوهيته لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته فصار المصاب به كله اى صار المصاب بالجهاد لله لله تعالى كما اخبر عن ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه والرسول ينفذه فيما بين المسلمين فثبت ان مجموع المصاب حقه على الخصوص لكنه جل جلاله اوجب اثبت اربعة اخماس المصاب للغانمين منة اى بطريق المنة عليهم من الله عز وجل من غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد يعمل لمولاه لا يستحق على مولاه شيئا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا فى الدنيا فضلا منه ورحمة فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بلا استبقاء لنفسه من المال الذى هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم فى كتابه وتولى السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع فى اقامة حقوقه ولهذا اى ولان المصاب بالجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى ابائهم واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواجد عند حاجته اليها بخلاف ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوة والصدقة فان صرفها لا يجوز الى من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعى بعد حولان الحول فافتقر قبل صرفها الى الفقراء لا يكون له ان يستردها من الساعى ويصرفها الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير فملك من الطعام مقدار ما يؤدى به الكفارة مثلا لا يجوز ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده وذلك لانهما ما وجب على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا يحصل الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى امر بصرفه الى جهة فاذا وجدت تلك الجهة فى الغانم كان هو وغيره سواء قوله وحل لبنى هاشم عطف على قوله جوزنا اى ولان هذا ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبنى هاشم لانه اى هذا المال على ما تحقيق الذى بينا انه حق قائم بنفسه لله تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ لان المال انما يصير وسخا ويصير درنا آلة للاداء الواجب ومحل لانتقال الاثام التى هى بمنزلة الدرن فى البدن اليه فيصير خبيثا كالماء المستعمل فى البدن يصير خبيثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام اليه وهذا المال لم يؤد به واجب فبقى طيبا كما كان حل لبنى هاشم بخلاف مال الزكوة فانه صار خبيثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من ان يحصى اى لحقوق خالصة لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل التالف او المغصوب وملك المبيع والثمن وملك الطلاق والنكاح وما اشبهها قوله واما القسم الثانى فاربعة السبب اعنى من التقسيم المذكور فى اول الفصل فاربعة لما ذكرت والدليل على الحصر هو ان ما يتعلق به الاحكام اما ان كان مؤثرا فى ايجاب الحكم ووجوده الظاهر او لا يكون والاول هو العلة والثانى اما ان يوجد الحكم عنده ام لا الاول هو الشرط والثانى اما ان يكون علما على وجود الحكم

او لان الاول هو العلامة والثاني هو السبب كذا قيل والاوجه ان الدليل على الحصر هو الاستقراء لا غير السبب في اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود
ومنه سمي الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل بها الى المقصد قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا اي طريقا موصلا اليه وسمي سببا لانه يوصل
الى البيت وسمي الحبل سببا لانه موصل الى الماء وهو في الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اي طريقا للوصول الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احترز بقوله طريقا عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دلالة على الطريق وبقوله من غير ان يضاف
اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط وبقوله ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يوجد له تاثير في الحكم بوجه بواسطة وبغير واسطة عن السبب
الذي له شبهة العلة وعن السبب الذي فيه معنى العلة فانه وان كان كل منهما طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود حقيقة ولكن
لا يخلو عن معنى العلة كما ستعرف وتقديم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل بينه اي بين السبب والحكم علة لا تضاف
اي علة غير مضافة الى السبب فهذا هو السبب الحقيقي على اختيار المصنف وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله وغيره فعلى هذا يكون تسمية
[illegible] والبيت والنصاب وسائرها ذكرنا في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق المجاز وذكر في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة
عبارة عما يتوصل به الى المقصود وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل امر ظاهر منضبط دال الدليل السمعي
على كونه معرفا لحكم شرعي وفائدة نصبه سببا معرفا للحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع
الوحي حذرا من تعطيل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما متناولا لكل ما يدل على الحكم يوصل
اليه من العلل وغيرها فيكون تسمية تلك اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقي مثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول
به اي مثل دلالة الانسان السارق على مال انسان آخر ليسرقه او على نفسه ليقتله لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض لانه
طريق الوصول الى المقصود وقد تخلل بينهما اي بين حصول المقصود وما هو علة غير مضافة الى السبب هو الفعل الذي يباشره المدلول باختياره
فلا يمكن اضافته الى السبب فلا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا على صيد وقتل المدلول اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة
سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بينها وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض بل الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة جناية اذ الامن يزول
بها ان الصيد فانه امن ببعده عن الناس وتواريه عن اعينهم وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جانيا بالازالة الامن
عنه بالدلالة فيضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا سعى انسان
الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى غرمه مالا كان الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل مختار بين فعله وبين الحكم كما في
دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشائخنا المتاخرين لغلبة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين منهم ويؤيده ما ذكره شيخ الاسلام
ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى انسان الى السلطان في حق آخر حتى غرمه مالا بغير حق بعض مشائخنا يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم
قالوا ان كان السلطان معروفا بالظلم وتغريم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف
اصول اصحابنا فان الساعي سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يغرمه باختياره لا طبعا ولكن يرى القاضي تضمين الساعي
ان ذلك لان الموضع موضع الاجتهاد فنحن نكل الرأي الى القاضي حتى ينزجر السعاة من السعي قوله فان اضيفت اي العلة الى السبب صار
للسبب حكم العلة حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة وسوقها اي كل واحد منهما سبب لما يتلف
بوطء الدابة من المال والنفس حالة القود والسوق فانه سبب لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين

الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى العلة لان السوق والقود يحمل الدابة على الذهاب كرهاً ولهذا كان شبيهاً على موافقة طبع السائق والقائد فصار فعلها مضافاً الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا حتى لا يحرم من الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص من قال القاضي الامام ابو زيد لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان اليمين علة الحكم لما ثابت بالاولى صارت العلة الاخيرة حكماً للاولى من كل وجه مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها مكان **قوله** فاما اليمين بالله فسمي اي اليمين على تاويل الحلف سبباً للكفارة مجازاً وكذلك اي وشمل اليمين تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون يعني سميت اليمين بالله تعالى قبل الحنث سبباً للكفارة وسمي المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل وجود الشرط اي اليمين بغير الله سبباً للجزاء وهو وقوع الطلاق او الحرية بطريق المجاز لا لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقاً الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب الحكم او طريق اليه مع نوع تاثير له فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالاً بالنسبة الى الحكم وان كانت في السببية حقيقة واليمين تعقد للبر اي الغرض من عقدها البر اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت بالله تعالى او بغيره وذلك اي البر والشي الذي يعقد للبر فقط لا يكون طريقاً للكفارة في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يمكن ان يجعل المانع من الحكم سبباً لثبوته وطريقاً اليه في الحال لكنه اي الحلف او المذكور وهو اليمين او المعلق يحتمل ان يؤول اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة والجزاء عند زوال المانع فسمي سبباً مجازاً باعتبار المآل اليه كتسمية العنب خمراً في قوله تعالى اخباراً اني اراني اعصر خمراً وتسمية البيض صيداً في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان المراد منه البيض في بعض الاقاويل وتسمية الاحياء امواتاً في قوله عز ذكره انك ميت وانهم ميتون **قوله** وهذا عندنا والشافعي رحمه الله جعله سبباً هو في معنى العلة اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق بالشرط ليسا بسببين في الحال فضلاً من ان يكون فيهما معنى العلة مذهبنا حتى لم يجوز تكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي جعله اي المذكور وهو اليمين والمعلق بالشرط سبباً هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة عند الحنث والمعلق وهو قوله انت طالق مثلاً هو الذي يوجب الجزاء وهو الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سبباً في الحال الا انه تاخر الحكم فكان في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط الاخير واذا كان سبباً في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه ليسا بمحلين للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان هذه المسائل فيما تقدم **قوله** وعندنا له ايها المجاز يعني المعلق بالشرط الذي سميناه سبباً مجازاً وهو قوله انت حر وانت طالق شبهة الحقيقة حكماً اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافاً لزفر رحمه الله وتبيين ذلك في مسئلة التنجيز عنده المعلق بالشرط خال من شبهة الحقيقة بل هو مجاز محض وتبيين ذلك الخلاف في مسئلة التنجيز بل يبطل التعليق وهي ما اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً ثم طلقها ثلثاً والتنجيز تفعيل من قولهم نجز ناجزاً اي نقد بنقد واصله التعجيل كذا في الصحاح فعنده لا يبطل التنجيز التعليق لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب اي وشبهة من محل ينعقد فيه كالسبب الحسي فان التعليق بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية كالترس اذا حال بين الرمي والمرمي اليه واذا لم يبق له شبهة السببية بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال صيرورته سبباً في الزمان الثاني لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المملكية وهو قائم لاحتمال عوده اليه بعد زوج آخر وهو في الحال معين ومحلها

ذمة الحالف فيبقى ببقائها فلا يبطل تنجيز الثلث وعندنا يبطل تنجيز الثلث التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم دخلت الدار
لا يقع شيء لان اليمين شرعت للبر يعني المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله تعالى او بغيره تحقيق المحلوف عليه من الفعل
او الترك فان المحلوف عليه قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين وتحقيقه اكده باليمين التي
هي عبارة عن القوة ليتقوى بها على تحقيق ما قصده ولم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء على معنى انه لو فات البر لزمه
الجزاء لا محالة في اليمين بغير الله تعالى كما يلزمه الكفارة في اليمين بالله عز وجل لتحقيق معنى اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر مضمونا
بالجزاء يعني في اليمين بغير الله تعالى صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب قبل الحنث في السببية والمراد من الوجوب الايجاب اي
صار للشيء الذي ضمن البر بسببه وهو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء في الحال فصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا ايجاب للطلاق
في الحال وبهذا الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة وقوله فيكون المغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والاصل
ان الباء صلة الضمان والمراد بالوجوب الثبوت صار لما ضمن به البر وهو الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت في الحال يعني قبل فوات
البر كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب لا محالة فيكون للغصب حال قيام العين المغصوبة في
يد الغاصب شبهة ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها قيام العين حتى وجب على الكفيل رد العين حال
بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا تصح قبل الغصب وتحقيق ما ذكرنا ان البر وجب
لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى او عن لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العباد ايجاب ما ليس بواجب شرعا
لانه نصب شرعية وهو مفوض الى الشارع وما ثبت لغيره فهو ثابت من وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث انه غير واجب لعينه كان
معدوما في نفسه فثبت له عرضية العدم والجزاء يلزم عند فوات البر فاذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها الوجود للجزاء فثبت لسببه
عرضية الوجوب ايضا ليكون الحكم الوجود ثابتا على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب هو المعلق بالشرط شبهة الثبوت في الحال اليه اشير
في شرح التقويم ولا يقال انه سلمنا انه ثبت للبر عرضية العدم من الوجه الذي قلتم فلا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية الوجود لان ثبوت
الجزاء متعلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم الاصلي ولهذا لا يجب الكفارة في الغموس لانه عدم البر فيها اصلا بخلاف المنعقدة وعرضية
العدم للبر ان ثبتت انما ثبتت من الاصل لان كون البر غير واجب لعينه يقتضي ان يكون عرضية العدم من الاصل الا انه يثبت له عرضية العدم
بعد الوجود واذا كان كذلك لم يثبت عرضية الوجود للجزاء بهذه العرضية لانا نقول لما ذكرت مسلم في اليمين بالله تعالى ولكن في التعليق
قد يثبت الجزاء بعدم البر من الاصل كما يثبت عند فوات البر بعد الوجوب فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته طالق وقد كان فعل
يقع الطلاق وان لم يقصده ومن هذا القبيل لعرضية عدم البر فيها اي على اي وجه كانت توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها واذا كان
كذلك اي كان الامر كما بينا من شبهة ثبوت السببية للمعلق قبل وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محلها اي محل السبب والضمير راجع الى
شبه وتذكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال شبه وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث انما على ما عرف
قال الشيخ الامام فخر الاسلام لا بد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لا بد لحقيقة السبب من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة
ذلك الشيء فيه اذ الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وتحقق الدليل على ثبوت شيء من الاحكام في غير محل لا يرى ان شبهة
النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان حقيقة النكاح والبيع

لا يثبت فيهما فاذا فات المحل تنجيز الثلاث بطل اى التعليق لان التعليق يمين بصفة وهى ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشئ اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى انه يبطل ببطلان محل الشرط بان جعل الدار بستانا في قوله ان دخلت الدار فكذا يبطل ببطلان محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط المحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح ومحلية بقاء الملك ومحلية النكاح ويفتقر الى بقاء المحل ولا يفتقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغرية **قوله** بخلاف تعليق الطلاق بالملك الى آخره جواب عما قال زفر رحمه الله عليه ان بقاء التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل ان تعليق الثلاث بالملك في امراته حرمته على الحالف بالثلاث يصح بان قال لمطلقة ثلاثا ان تزوجتك وانت طالق ثلاثا فلما صح ابتداء التعليق بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلقات الثلاث [illegible] ان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي تعلق به الطلاق في حكم العلل لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة وتعليق بحكم تحقيقه مانه يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا وكذا لو قال لامراته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب هذا التطليق فالتعليق لشبهة العلة تبطل شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا تبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة فصار ذلك اى كون هذا الشرط في حكم العلل او التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة اى مانعا لها من الثبوت وهي شبهة وقوع الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقيق الشرط وهي بمعنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها بمعارضة واذا امتنع ثبوتها بمعارضة التعليق بالشرط الذي بحكم العلل لم يشترط قيام محل الجزاء او بعد زوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها ووجه آخر انا انما اشترطنا شبه ثبوت الجزاء في الحال تاكيد الكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا باليقين احتجنا الى تاكيده ليلتحق بالمتيقن فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التاكيد للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار وبالايلاء فقال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يتنجز الظهار والايلاء واجيب عنه بان الظهار لا يعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله بل اثره في منع الزوج عن الوطي الى وقت التكفير فلما كان حكم المنع وبعد التطليقات الثلث ثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق هذا الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير ذلك الملك لا يتحقق تحقق ذلك فاما الطلاق فعمله في ابطال الحل ووقع الملك بعد وقوع الثلث فات محل الحكم فلا يبقى اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان يكون المراة محللة فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل بعدم الملك والايلاء ولا يحنث

الخلاف ايضا واعترض عليه ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله بعد ما علق طلاقها بالشرط
فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل محليته وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى
ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان
المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم اطلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما يقع الفرقة
لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن الثاني بان العتق المعين وقع بطل التعليق بالموت و
بالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن تتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد في الحال كما استولدها
بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام ولد له الآن لقيام النسب في الحال قوله واما العلة فهي في
الشريعة فكذا العلة في اللغة عند البعض اسم لعارض تتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا اسمي المرض
علة فان المحل تتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض وقيل هي مأخوذة من العلل وسمي
الشرعية وسمي الموجب للحكم في الشرع علة لان الحكم يتكرر بتكرره وقيل هي في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من الامور سواء
كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك يقال مجيء زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجيء زيد علة لامتناع
خروج عمرو وهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته ابتداء واحترز بقوله يضاف اليه وجوب الحكم من الشرط
فان الشرط يضاف اليه وجود الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة وعلة العلة فان المراد
بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية التي جعلها
الشارع عللا كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة
في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه المضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور رحمه الله
ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه عن القول لبعض القدرية ان العلة هي
الامر الذي اذا وجد الحكم عقيبه بلا فصل وثبوت الحكم بالعلة به عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التأخير وذلك اي ما يضاف
الحكم اليه ابتداء مثل البيع اي البيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات والعلل المستنبطة بالاجتهاد
كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور
رحمه الله ان العلة هي المعنى فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل ابتداء من غير واسطة واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية
تتم باوصاف ثلاثة احدها ان يكون علة اسما بان يكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها لا بواسطة
وثانيها ان يكون علة معنى بان يكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم وثالثها ان يكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها
متصلا بها من غير تراخ فاذا تمت هذه الاوجه كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض هذه الاوصاف كانت العلة مجازا
او حقيقة قاصرة على اختيار بعض المشائخ ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة اقسام فسمية
علة اسما ومعنى وحكما وهي في نظائرها كثيرة وعلة اسما ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر
وعلة معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذي يسمى

في الكتاب ومعناه شبيهة العلل وعلة اسماً لا معنى ولا حكماً كما في المعلق وعلة حكماً لا اسماً ولا معنى كالشرط الذي سلم
عن معارضة العلة مثل حفر البئر والعلة التي لها شبه بالاسباب خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسماً ومعنى كالايجاب
المضاف او علة معنى لا اسماً وحكماً كعلة العلة لكن باعتبار شبهه بالاسباب الذي قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يجعل قسماً آخر
قوله وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقترانهما معاً وذلك كالاستطاعة مع الفعل الاختلاف
في ان العلة عقلية كانت او شرعية تتقدم على حكمها رتبة ولا خلاف بين اهل السنة في ان العلة العقلية تقارن
معلولها زماناً كحركة الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر يقارن الانكسار وكالاستطاعة تقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين
لزم بقاء الاعراض او وجود المعلول بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف في جواز تقديم العلة الشرعية الحقيقية على
معلولها وتأخر الحكم عنها تقدماً وتأخراً زمانياً فذهب المحققون الى انها مثل العلة العقلية في اشتراط المقارنة واليه
اشار الشيخ بقوله وذلك اي العلة الشرعية مع حكمها في اشتراط كالاستطاعة مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله
الواجب كذا يعني الواجب في العلة الشرعية الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب في الاستطاعة والفعل
في اقترانهما عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشائخنا مثل ابي بكر محمد بن الفضل وغيره الى الفرق بين العلة
الشرعية والعقلية فلم يجوزوا تراخي الحكم عن العلة العقلية وجوزوه في العلة الشرعية كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
وهذا يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر في اصول الفقه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة
بلا فصل وهذا يدل على جواز التأخير بشرط الاتصال ووجه قولهم ان العلة ما لم يوجد بتمامها لا يتصور ان يكون موجبة
حكمها لان العدم لا يؤثر في شيء واذا كانت العلة توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز
تقدمها بزمان جاز تقدمها بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى زمانين فيلزم القول بمقارنة
الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء لانها
في حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة
ولو لم يكن لها بقاء شرعاً لما تصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تأخر الحكم عنها ما لزم في الاستطاعة ووجه
القول المختار انه قد ثبت بالدليل مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التي هي علة حركة الخاتم مقارنة
لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال على ما عرف وكذا الحركة علة صيرورة الشخص متحركاً
والسواد علة لصيرورة الشيء اسود وهما يوجدان معاً ولهذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب ان يكون العلة الشرعية
مقارنة لحكمها لان الاصل توافق العقل والشرع على ان العلل الشرعية اعراض في الحقيقة وكانت كالاستطاعة
في عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان كثيراً من الفقهاء ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود
الشرعية لان العقد كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة فلو بقي لبقي حكماً لحاجة الناس ولا حاجة لهم اليه لانهم يحتاجون
الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى حتى يوجد ما يرفع وهم لا يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم
لا على العقد ولئن سلمنا انها موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض فذلك ضروري ثبت دفعاً للحاجة الى

فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يكون الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء فيما ورد موضع
العذر ورد اليه اشار صدر الاسلام في اصول الفقه قوله واذا تراخى الحكم يعني عن العلة لمانع كما في البيع الموقوف
بان باع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع او للمشتري او لهما كان علة اي كان ما تراخى الحكم عنه
لمانع علة اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم وتاخره عنه وهو القسم الثاني من الاقسام المذكورة توضيحه ان البيع
المشروع ان يوجد ركنه من اهله في محله وقد وجد ههنا فكان علة اسما ومعنى وان يفيد الملك لانه وضع لافادة
الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك
للمشتري يثبت موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع توقف اعتاقه ولا يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا
لما توقف ولبطل كما لو اعتقه قبل العقد ثم اشتراه وكان علة معنى ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال الغير بغير اذنه يحنث
كذا في اجارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط الخيار دخل على الحكم دون العلة وسمي البيع لما مر في اول
الكتاب فيقتضي البيع مطلقا غير متعلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار وكان علة اسما لكونه موضوعا لافادة الملك
ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال المانع الا ان الحكم الاصلي وهو اثبات الملك البات تراخى لمانع وهو
حق المالك في البيع الموقوف لانه ملك محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق بالشرط في البيع بشرط الخيار اذ
المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار معلقا
بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فالاعتاق الموجود من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع
لا يتوقف على ان ينفذ ثبوت الملك له اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك التعليق
بالشرط وتوقف الشيء لا يعدم اصله فثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا على ان ينفذ ثبوت الملك له كذا ذكره الامام
شمس الائمة رحمه الله قوله ودلالة كونه اي كون كل واحد من البيعين علة لا سببا ان المانع وهو حق المالك او
الخيار اذا زال بالاجازة في البيع الموقوف وباسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم
من الاصل حتى يستحقه المشتري بزوائده اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اي يستند الى
وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا فثبت انه علة لا سبب يعني لا يتوهم بتاخر
الحكم عنه انه سبب لا علة لان العلة قد يتاخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق المسافر
والحكم متاخر الى ادراك عدة ايام اخر واصل البيع صحيح من المالك والحكم متاخر على اصل الشافعي رحمه الله الى
ان يتفرقا المانع وهو خيار المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله واذا تراخى الحكم لمانع غير مستقيم على
اصل الشيخ رحمه الله لانه ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الى القول بالتخصيص واجيب عنه بانه انما ينكر التخصيص على
معنى ان يكون العلة قائمة حقيقة ويتخلف الحكم عنها لمانع وههنا وان وجدت العلة اسما ومعنى لكنها ليست بعلة
حقيقة ليتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصا وللقائل ان يقول لا نتصور التخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم اذا
تخلف عنها لمانع لم يبق علة حقيقة واذا كان كذلك ارتفع الخلاف وجاز التخصيص بالمانع والامر بخلافه قوله

قوله وكذلك اي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة والاجرة اسما لانه وضع له وحكمه
يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون غيره لا حكما لانه وارد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك فاذا لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فيثبت انه
ليس بعلة حكما وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل للعقد كما انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها المرجوة
في ملك العاقد فيثبت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما اقيم عين المراة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم
وكما اقيم الذمة التي هي محل المسلم فيه مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولهذا اي لكونه علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب
ومع اشتراط التعجيل كما صح اداء الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه اي عقد الاجارة يشبه
الاسباب لما فيه من معنى الاضافة حتى لا يستند حكمه يعني هذا العقد وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة كانه
في حق ملك المنفعة بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قول
مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة على حالة استيفاء المنفعة
حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا الى وقت العقد لان اقامة العين مقام المنفعة في حق صحة الايجاب دون الحكم
بل العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية المضافة ثم تحيلة العام والطلاق المضاف الى شهر واذا
تحقق معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب لقدرة لان اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب
عدم العلية في الحال ولكن ما وجد من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند وجود المنفعة فكان له شبه
بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان انعقادهما ثابت في الحال لقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما
الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان
وجود المنفعة لما ذكرنا ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت الاضافة في حق الاجرة لقيام
محلها وهو الذمة فيثبت به ملك الاجرة في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة ولكن
لا يثبت ملك الاجرة في الحال رعاية للمساواة بين البدلين ونظرا للجانبين فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة
للموجر ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة ثبت الملك فيها للموجر ايضا لان حق المستاجر سقط بقبول شرط التعجيل فلم يبق
المعادلة واجبة الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري حيث لا يملكه البائع لان المانع
من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع
زكوة بعد تمام الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستاجر وقد سقط فيثبت الملك في الاجرة **قوله**
وكذلك اي وكعقد الاجارة كل ايجاب مضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى الوقت وكذا النذر المضاف الى وقت
في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى لتاثيره في ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى الزمان المضاف اليه وعدم ثبوته
في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا اوجب شبهة السبب فحقيقة الاضافة اولى بذلك فثبت الحكم عند مجي الوقت
مقتصرا عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجي الوقت صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لله علي ان اتصدق

بدر سهم فهوا حتى لو تصدق قبل مجي العيد وقع عن المندوب عندنا خلافا لزفر كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة الفطر
قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد لوجود العلة اسما
ومعنى قوله وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من عقد الاجارة وكذلك نصاب الزكوة والايجاب المضاف نصاب الزكوة الى آخره قال مالك رح
سبيل النصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تعجيل الزكوة قبل الحول كما
لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب الزكوة ليس فيها شبهة الاسباب
بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم وانما صح التعجيل قبله ولو كان وصف كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل
قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب او قبل ان تجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدي زكوة غير موقوف على حلول الاجل كالمديون
اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤدي زكوة لم يكن له ان يسترد من الفقير ولا
من الامام وعند مالك النصاب قبل الحول او عند تمام الحول كذا في الاسرار وعندنا هو في اول الحول علة اسما لانه اي النصاب وضع له اي
لايجاب الزكوة شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغنى يوجب المواساة اي الاحسان الى
الغير لقوله تعالى واحسنوا او انفقوا او الغناء في النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته بمالي مواساة اي جعلته اسوة اقتدي انا به
ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء لقوله عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخى حكمه اي حكم
النصاب وهو وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف بالاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب لوجهين احدهما
ان الحكم وهو الوجوب انما تراخى من اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في الاسامة
وزيادة المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها في المرعى
وسفادها وزيادة المال في اموال التجارة تحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم
به وهو النماء حادثا بالمال تاكد الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوي شبهه بالسبب وكانه احتراز عن الرمي ونحوه فانه علة للجرح
مع تحرك السهم ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمي اليه ونفوذه فيه الا ان هذه الوسائط لما حدثت به لم يثبت له شبهة بالاسباب في حق الحكم
بل جعل علة للجرح حقيقة كذا قيل والثاني ان الحكم لما تراخى الى ما هو شبيه بالعلل لان النماء الذي هو في الحقيقة فضل على الغناء
يوجب المواساة كاصل الغناء ويثبت اي يزداد به اليسر في الواجب هو مقصود فيه على ما عرف وكان له اثر في وجوب الزكوة من هذا
الوجه ثم لو كان الحكم متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا
تراخى الى ما هو شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب وجهة اصالتها فقال ولما كان اي الحكم
متراخيا الى وصف لا يستقل اي لا يستند بنفسه اي النصاب العلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف
الى السبب كما في دلالة السارق ولم يوجد كان هذا الشبه اي شبه العلة فاما لان النصاب اصل والنماء وصف يعني شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه
وشبه السبب من جهة توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح الشبه الذي يثبت له من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي يثبت له من جهة
وصفه ومن حكمه اي حكم النصاب الذي بين انه علة يشبه الاسباب انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا الضمير الشان وقوله قطعا دخل
في النفي يعني لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف

تاميل بدون الوصف كالارض معدة لوجوب العشر والخراج لصفة النماء تحقيقا او تقديرا من التمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من الارض
لم تبق سببا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار فان العلة بركنها ووصفها موجودة قبل وجود الاجازة والشرط
الا ان حق المالك والتعليق بالشرط منعا ثبوت الحكم فعند زوال المانع يثبت الحكم من الايجاب بلا شبهة ولذلك يملك المشتري البيع بزوائده
المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المؤدى يقع من الواجب بلا شبهة لوجود العلة
مطلقة بصفتها ولما اشبه النصاب العلل وكان اي النصاب اشبه بالعلل فيه اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا
يتقوم بنفسه بل بالقوم بالموصوف استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حولي كرجل يعيش مائة سنة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك
المولود بعينه من اول ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول خلافا لمالك
مالك لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اي المعجل يصير زكوة بعد الحول خلافا لما قاله الشافعي لعدم وصف العلة في الحال فاذا تم الحول والنصاب
كامل جاز المؤدى عن الزكوة لاستناد الوصف الى اول الحول واذا لم يكن كاملا كان المؤدى تطوعا حتى لو كان اداه الى الفقير لم يكن له ولاية الاسترداد
منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول الى يده واذا لم تتم زكوة وان اداه اي الامام كان له ان يسترده منه اذا كان قائما في يده لان الدفع اليه
لا تزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل الزكوة الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب كامل صار المؤدى عن الزكوة
كذا في التجنيس ولو صار المؤدى زكوة بعد تمام الحول لشرط اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب قلنا وصف كون النصاب حوليا وان ثبت
بعد تمام الحول لكنه ثبت مستندا الى اول الحول بعينه كما بينا فيصير المؤدى زكوة عند تمام الحول من حين الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية
المصرف عند الاداء لا عند تمام الحول وكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء والحول ليس بمعنى الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط
بموت المديون ويصير الدين حالا ويؤخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول ينسلب الوجوب لا يؤخذ من تركته وكذا المديون يملك
الاسقاط لا الاجاد ولا يملك صاحب المال ههنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل **قوله** وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام
اي بالاحكام التي تتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة
والوصية ونحوها اسما لانه وضع في الشرع للتغيير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه مؤثر في حجر عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار
اليه النبي عليه السلام في حديث سعد بن مالك انك لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فمنعه عن التبرع فيما وراء
الثلث لحق الورثة الا ان اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف ثبت بالمرض بوصف اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلل فاشبه الاسباب
من هذا الوجه وهو ان الحكم يتوقف على امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر بالحال حتى
لو وهب المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان العلة لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة وتصف
المرض بكونه مميتا من اول وجوده ولان الموت يحدث بالام مجتمعة وعوارض مزيلة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض استند بحكمه وهو الحجر
فيصير كانه تصرف بعد الحجر ولا ينفذ الا باجازة صاحب الحق واذا برأ من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة لم تتم بصفتها وبنا اي المرض
اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف الذي تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الالام التي يحدث بالمرض يفضي الى الموت
وكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا **قوله** وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من النصاب وغيره

شراء القريب علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة
الثانية كحكم المقتضى مضاف الى المقتضي بواسطة المقتضى وكانت العلة الاولى بمنزلة علة يوجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة وكما ان الحكم هناك
يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها تضاف الى الاولى كانت الاولى
علة من حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فشراء القريب علة للعتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب الملك والملك
في القريب يوجب العتق لقوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى الشراء لكون الواسطة وهي الملك من موجباته
وكان شراء القريب اعتاقا حتى لو اعتق من اشتراه ناويا عن الكفارة تتادى به ولكنه اخذ شبها بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التي هي من موجباته
كالرمي علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب تحرك السهم ومضيه في الهواء ونفوذه في المقصود بالرمي وذلك هو المؤثر في
زهوق الروح فالحكم تراخى عن الرمي الى وجود هذه الوسائط حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمي الا ان هذه الوسائط لما كانت من موجبات
الرمي كان الرمي علة لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص على الرامي ولم يصر بهذه الوسائط شبهة في وجوب القصاص قوله واذا تعلق الحكم
بوصفين مؤثرين احتراز عما اذا توقف الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الآخر فان الوصف المؤثر
هو العلة والآخر شرط كان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يوجد عنده ويضاف اليه رجحانه على الاول بالوجود عنده
ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان العلة تتم بالوصفين جميعا فلا يطلق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف
الحكم اليه دون الاول وان شاركه الاول في ايجاب الحكم لانه يرجح على الاول لوجود الحكم عنده فيضاف الحكم اليه لا يقال
لما شاركه في الايجاب ينبغي ان يضاف اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول لوجود الحكم عنده عدم حكم الاول تقديرا لان العلة
تارة تنعدم بمعارضة الترجيح وتارة تنعدم بمعنى في ذاته فالعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما في المد الاخير في السفينة
والقدح الاخير في السكر وردة احدى الزوجين فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفي اسلام احد الزوجين كان ينبغي ان يكون كذلك
غير انا ما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على ما عرف كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال القاضي الامام ابو زيد ان الحكم انما يضاف الى
الوصف الاخير لان ما مضى انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الوصف الاخير كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة
للنكاح والملك للعتق في القريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق موجب للقطع
لاستلزامه الاستذلال فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى انها صينت عن ادنى الرقين وهو النكاح احترازا عن القطع فلان تصان عن
اعلاهما كان اولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلة حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان بين الاثنين يلزمهما النفقة
بقدر الملك فالنفقة صلة والزكوة تجب صلة للفقراء بالملك وكذا العشر واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم لفوات احدهما كان
المجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا
اليه حتى صار المشتري معتقا وكان الشراء اعتاقا فيجوز ان يقع عن الكفارة عند النية ويخرج المكلف به عن العهدة
لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه بالنص ولو كان مضافا اليهما لما وجد الوصف الثاني لما كان الشراء اعتاقا ولما وقع عن الكفارة
كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشترياه
ثم ادعى احدهما انه ابنه عتق ولم يضمن لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة آخر الوصفين وجودا فحصلت

بنفسه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك قوله والاول اي
الوصف الاول شبهة العلل حتى قلنا انه يكون مؤثرا في الحكم لكونه احد ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام وذكر
القاضي الامام ابو زيد وشمس الائمة رحمهم الله ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى اخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة
الربوا من الاسباب المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم تتم العلة فكان ابدا معتبرا بتمامه وكان كالطريق الى المقصود فكان غيره وذلك
الغير ليس بمضاف اليه فيكون سببا محضا وقلنا انه ليس بسبب اذ هو ليس بطريق موضوع لثبوت الحكم اصلا بل هو مؤثر في اثبات الحكم من اركان العلة كما بينا فلم يكن
سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له شبهة العلل لكونه احدى ركني العلة او اركانها ولهذا قلنا ان
حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم ثوبا هرويا في ثوب هروي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة
او حديدا في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فان النقد مزية على النسيئة عرفا وعادة
حتى كان الثمن في البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت بشبهة العلة لان حرمة النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة
الفضل لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان يكون يدا بيد فيجوز ان تثبت باحد الوصفين الذي له شبهة
العلة ولا تثبت به حرمة الفضل لانه اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في الشرع فلا تثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت
حرمة شبهة الفضل بشبهة العلة لزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة
تامة لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به ولا يلزم عليه
ان حرمة شبهة الفضل الثابتة بالجودة لا تثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة الفضل الثابتة بالعلة حتى لو باع ثوبا جيدا
بثوب ردي من جنسه يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعدم حكما الا ترى انها ساقطة الاعتبار
عند وجود الوصفين فعند وجود وصف واحد اولى فاما الدينية والعينية فثابتتان بصنع العباد فلا بد من اعتبارهما
في باب الربوا لا لتفاوت بين النقلية وغير النقلية **قوله** والسفر علة الرخص الثابتة اسما لان الرخص تنسب
اليه في الشرع حيث يقال رخصة السفر الافطار والقصر وكذا حكما لان الرخص تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر
قصر الصلوة ولو طلع الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر وكان علة حكما واسما لم تثبت به رخصة الفطر
فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختياري فلا يؤثر في اباحة الافطار بعد
بخلاف المرض وليس بعلة معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة في الحقيقة دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة
التي مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى بقوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة
اضيف الى السفر دون حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن الوقوف على حقيقته فاقام
الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه سبب المشقة في الغالب وابدا يضاف الحكم الى علة العلة عند تعذر اضافته
الى العلة وكذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما افضى تقرير الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال
وهو نوعان اي وضع الشيء مقام غيره لطريقين احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء المدعو اليه كما في السفر والمرض
فان السفر مقام المشقة على ما بينا وكذلك المرض في ايجاب الرخص لان العلة المعنوية ما له اثر في ايجاب الحكم ولا اثر لنفس المرض

في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو خوف التلف وازدياد المرض لكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط اعتباره في اضافة
الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو سبب الخوف والمشقة وهذا دون السفر لان السفر يوجب المشقة بكل حال واما المرض فقد يوجب
خوف التلف والمشقة وقد لا يوجب فلهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه والثاني
اقامة الدليل مقام المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب او افضائه اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به
العلم بالمدلول لا غير كذا قيل كما هو في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا قال لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق
فقالت احبك لان اخبارها دليل على وجودها جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى
لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس
ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا يوقف عليها من جهة غيرها فلا من جهتها
لان القلب متقلب لا يستقر على شيء وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع الحدث فصار الشرط
الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في شرح المبسوط لفخر الاسلام وكما في الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع اقيم مقام الحاجة
الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور قد يحل
مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد يقع الحاجة الى الطلاق عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى
المتعلقة بالنكاح ولو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة فشرع الطلاق للحاجة اليه ثم هي
امر باطن لا يوقف عليه واقيم دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة فيها وهو الطهر الخالي عن الجماع
مقام حقيقة الحاجة تيسيرا قال شمس الائمة رحمه الله فيه ثلثة اوجه من الفقه احدها للضرورة والعجز عن الوقوف على
حقيقة العلة كما في المحبة وبه تعدي الحكم الى الحيض ونحوه والثاني في الاحتياط كما في تحريم الدواعي في الزنا والاعتكاف
والحج والثالث دفع الحرج كما في السفر والطهر قوله واما الشرط الخ فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشروط
للصكوك لانها علامات دالة على الصحة والتوقف وفي الشريعة عبارة عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به
اي يتوقف عليه وجود الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت
طالق فان الطلاق يتوقف على وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى الدخول موجودا عنده لا وجوبا
به بل الوقوع بقوله انت طالق عند الدخول فمن حيث انه لا اثر الدخول في الطلاق من حيث الثبوت به ولا من حيث الوصول
اليه لم يكن الدخول سببا ولا علة بل كان علامة من حيث انه يضاف اليه وجوده فكان الدخول شبيها بالعلل وكان بين العلامة
والعلة فسميناه شرطا ثم ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة اقسام شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له
حكم الاسباب وشرط اسما لا حكما فكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة كذا ذكر الامام فخر الاسلام رحمه الله اما
الاول فما ذكرنا واما الثاني فكل شرط لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك يصلح ان يقام مقام العلة
خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد عند
وجوده صار شبيها بالعلة من هذا الوجه وعلل الشرع امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط فجاز ان يخلف الشرط العلة

بقيه

في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقق شبهة من الجانبين وذلك مثل حفر البئر في الطريق فانه شرط التلف في الحقيقة لان
الثقل علة السقوط في البئر والمشي سبب محض لانه مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع محفور ما تحته او نام على سقف فقطع ما حوله او
كان على حصن فقطع لنفسه تحصيل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة لكن الارض كانت ممسكة له عن الوقوع مانعا للثقل
الذي هو العلة وفي بعض النسخ كانت مسكة وهي ما تمسك به فيكون حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط السقوط كدخول الدار في قوله
انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزق الذي فيه مائع شرط للسيلان لانه كان مانعا للمائع الذي فيه عن السيلان وكان الشق
ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل المعلق ازالة للمانع وثقله علة السقوط وكان كل واحد منهما شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى
العلة في هذه الصورة لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي ثابت بخلق الله تعالى لا تعدي فيه ولا يصلح
للاضافة بضمان العدوان اليه وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح
بلا شبهة يعني كان ينبغي ان يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى العلة لانه اقرب الى العلة من الشرط الا
ان المشي مباح بلا شبهة فلم يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة
اليه ايضا حتى لو وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البئر فوقع فيها وهلك فيسبب التلف اليه دون الحافر فصار كانه اتلف نفسه
وكذلك ثقل القنديل وسيلان المائع امران طبيعيان ثابتان بخلق الله تعالى لا يصلح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا فيقام الشرط
الموصوف بالتعدي وهو حفر البئر في الطريق وشق الزق وقطع الحبل في هذه الصور مقام العلة في اضافة الضمان اليه خلفا عن العلة
عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة من حيث تعلق الوجود به وشبهة العلة من حيث انها غير موجبة لذاتها في ضمان النفس يعني
فيما اذا تلف في البئر انسان والاموال يعني فيما اذا وقع فيها شيء آخر وهو في ايجاب الضمان فاما في حرمان الميراث ووجوب
الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم يوجد وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر بئرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي
هو شرط حتى لا يجب الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل
قلنا هذا لا يصلح احترازا عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة
التعدي عن الحفر وعدم صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت في المشي في هذه الصورة بان كان
ماذونا بالمرور والدخول في هذا الموضع كان الحكم مضافا اليه ايضا لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان المشي موصوفا
بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي بغير اذنه اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف
الى المشي كما اذا حفر في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع في البئر وهلك فههنا كل واحد من الحفر
والمشي موصوف بالتعدي ولو كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر حتى كان دمه هدرا ولم يجب على الحافر ضمان يصلح قوله والمشي
مباح احترازا عنه لكنه لو كان التلف مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر فلم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن المشي الموصوف
بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا ما ذكر في المبسوط واذا حفر الرجل في دار لا يملكها بغير اذن اهلها فهو ضامن لما وقع
فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان على الحافر سواء

كان المشي تعديا ولم يكن فعلے ہذا لم يكن قوله والمشي مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة لتقرير وبيانا لصلاحية الشرط للعلية وذكر في
التهذيب ولو حفر بيرا في ملك الغير بغير اذن المالك او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو دخل رجل فهلك
نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على الحافر وجہان احدہما يجب لتعديه بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل متعديا
بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على احد وان لم يعلم يجب الضمان على الحافر فعلے ہذا يحتمل ان يكون
قوله والمشي مباح الاحتراز عن الخلاف فان الضمان عند اباحة المشي يتقرر على الحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كان العلة صالحة
للحكم اي لاضافة الحكم اليها او لاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى اثبات الخلافة وذلك لان العلل اصول
في اثبات الاحكام واضافتها اليها لكونها موثرة في الايجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة العلة وصلاحها لاضافة الحكم
اليها ان يضاف الى ما له شبهة العلة وہذا اذا اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب الضمان على
الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليها كمن جرح انسانا فوقع
في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات يكون الدية عليهما لان الحفر شرط علة اخرى وہي الثقل دون علة الجرح كذا في
بعض الشروح قوله ولہذا اي لما ذكرنا ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط واليمين اذا رجعوا
بان شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا للعبد بتعليق المولے عتقه بشرط ثم شهد
اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان اداء
الزوج الى المراة وہو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصة لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول
الزوج انت طالق وقول المولى انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز اضافته الى الشرط فلم يضمن
شهود الشرط شيئا وسمي شهود التعليق شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار ان المعلق
بعرض ان يصير علة فكان ہذا تسمية الشيء بما يؤل او باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت المعلق
اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم وصار علة حقيقة فيصح تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاہدان
بانه تزوج ہذه المراة بالف درہم وشهد اخران انه دخل بها ثم رجعوا بعد الحكم على شاہدي الدخول وان كان شاہدي شرط
والعلة في ايجاب المهر ہو النكاح لان شاہدي الدخول ابرا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض
ما غرم من المهر وہو استيفاء منافع البضع وہہنا شهود الشرط لم يبرؤ شهود التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج
عوض ملك النكاح الموجب لاستيفاء منافع البضع فبقي ہذه الشهادة على شرط محض فلم يضف الضمان اليهم قوله وكذلك
اي وكما سقط اعتبار الشرط عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب والعلة الصالحة للاضافة
اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامراته قبل الدخول بها في المجلس
الفلاني اختاري نفسك وشهد اخرون بانها اختارت نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق
بان المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر عتقك وشهد اخرون بان العبد قال في ذلك
المجلس قد شئت او قال اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان اي ضمان نصف

المهر في الطلاق وضمان عتق العبد في العتاق على شهود الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر
وفوات مالية العبد يحصل ان بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون
السبب فلم يضمن شهود السبب شيئا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع شهود التخيير وعدمهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح
لاضافة الحكم وهو الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب كما يضاف الى الحافر في مسئلة الحفر
كذا ذكر في بعض الشروح وينبغي ان يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وعدمهم في مسئلة شهود الشرط واليمين قوله
وعلى هذا اى على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عنده معارضة بالصلح علة قلنا اذا اختلف الولى اى ولى الهالك في البير والحافر
فقال الحافر انه اسقط نفسه كان القول قول الحافر استحسانا بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم والقياس ان يكون القول
قول الولى وهو قول ابي يوسف رح الاول لان الضمان قد وجب على عاقلة الحافر فهو بدعوى الالقاء بالنفس يريد اسقاط ذلك
الضمان فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد الولى اذ الانسان لا يلقي نفسه عمدا في البير في العادة مع انه منهى عنه بقوله تعالى
ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسنا في قبول قول الحافر لما ذكر
في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية العلة لاضافة الحكم اليها وينكر خلافة الشرط التي هي امر ضروري فكان القول
قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولى يحتاج الى الاستحقاق الدية على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج
الى اقامة البينة على انه وقع فيها بغير تعمد منه مع ان الظاهر يعارضه ظاهر اخر وهو ان البصير يرى البير امامه في ممشاه
فلا يقع فيها الا بالقاء نفسه قصدا فيقابل الظاهر ويبقى الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا توجبه بالشك بخلاف الجارح
اذا ادعى الموت بسبب اخر حيث لا يصدق لان الجارح صاحب علة اذ الجرح علة موجبة للضمان فعند وجود العلة لا
يقبل في العارض المسقط من غير حجة وكان القول قول الولى لتمسك بالاصل قوله وعلى هذا اى على الاصل الذي
بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان حتى ابق
لم يضمن الحال قيمة العبد لمالكه باتفاق بين اصحابنا وهو قول الشافعي رح ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد
عاقلا واما اذا كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رحمه الله كما في فتح باب القفص لانه حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من
الاباق كالحفر ازالة للمانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي هو علة التلف وهو فعل فاعل
مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع اضافته الى الشرط وله اى لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على الاباق الذي هو
علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام المذكورة فالسبب اى السبب الحقيقي ما يتقدم على العلة لان ما هو مفض
الى الشئ ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط ما يتاخر اى الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة العلة
وان كان يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق والعتاق فان قوله انت طالق او انت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود
الشرط ووجوده لكنها سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون متاخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما
عليها كالشهود في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على
صورة العلة ولكنا نقول اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان تقدم وجوده لا يخلو عن

معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف انعقادها على شيء وكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تأخر وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا ويؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا جاء مع علة لا يكون في معنى العلة ثم ان كان سابقا كان في معنى السبب والا كان مقارنا او متراخيا كان شرطا محضا ثم هو اي حل القيد وان شابه السبب لما قلنا لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت العلة مضافة اليه وحادثة به كسوق الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادثة بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبته عن الشرط من كل وجه وكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر وان اعترض فعل فاعل مختار اعلى الامر لان الامر بالاباق استعمال العبد فاذا اتصل به الاباق يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدمه يصير العبد اذا حمل وترف باستعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى المستعمل فاما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف اليه عند اعتراض فعل مختار عليه **قوله** ذا اي حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في الطريق فجالت يمنة ويسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمنه المرسل لانه حكم ارساله قد انقطع بالجولان والوقوف ثم انها انشاءت سيرا باختيارها وكان كالمنفلتة الا ان لا يكون لها طريق غيره الذي اخذت فيه فحينئذ يكون ضامنا لانه انما يسيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد سارت في ذلك الطريق فكان هو سائقا لها كذا في المبسوط واحترز بقوله فجالت يمنة او يسرة عما اذا ارسل دابة في الطريق فسارت فاصابت في وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا اصاب بها لانه سائق لها ما دامت تسير على سنن ارساله الا ان اي لكن ارسل وكان قابلا ليقول كيف يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب فقال الرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة المانع وقد اعترض عليه فعل من مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد صاحب شرط لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل سببا باعتبار تقديم الشرط على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه وكان في انقطاع الحكم عنهما واضافته الى اعتراض من الفعل سواء **قوله** قال ابو حنيفة وابو يوسف يعني على هذا الاصل الذي بيناه قالا يضمن من فتح باب قفص فطار الطير يعني في قول الفتح اذ الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا خلاف وفي ذكر القفار اشارة اليه انه اي الفاتح لا يضمن لان هذا اي فتح باب القفص شرط لانه ازالة المانع من الطيران جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره الطيران والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا محضا اي شرطا في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا اليه بخلاف السقوط في البئر لانه لا اختيار له في السقوط الى الفتح بل تقصر على الخروج كما قصر على الاباق في مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في البئر حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان ما اعترض على الشرط من السقوط ههنا حصل لا عن اختيار حيث لم يكن عالما بمن ذلك المكان فلم يصلح السقوط لقطع الحكم من الشرط واضافته اليه حتى اذا اسقط نفسه في البئر هدر دمه ولم يضمن الحافر لان ما اعترض على الشرط وهو القاء في البئر علة صالحة لاضافة الحكم اليه فصرو

لسن مختار على وجه القصد اليه فالقطع بنسبة الحكم من الشرط واقتصر على العلة بخلاف سوق الدابة الذي هو سبب لان السوق معنى حامل
على الذهاب كرها فاستند الى المكره والفتح رفع للمانع وليس بحامل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد فقتله يحل كانه قتله بنفسه
لان الارسال سبب حامل على الذهاب بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا يرى انه لو فتح باب الكلب حتى خرج
فصاد لم يحل ولم يملك ذلك بخلاف الارسال كذا في الاسرار وقال محمد والشافعي رحمهما الله اذا كان الطيران في فور الفتح يضمن
الفاتح لان فعل الطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان مضافا الى الشرط ولان الطير لا يصبر عن الطيران عادة والعادة
اذا تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور فقد تعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الدهن
عند شق الزق فيكون الفتح سبب وجوب ضمان كالشق ولم يقبل الاضافة اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد
كما اذا صاح بالدابة فذهبت صاحبها اشار وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد اذ الصياح سابق فاشبه القود جبرا كما لو
القى حية على انسان فلسعته وجب الضمان وان كانت في اللسع مختارة الا ان اللسع لها عادة متاكدة فالتحقت بالطبيعة وسقط
اختيارها فاذا لم يخرج في فور الفتح لا يضمن الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم اختيارها انها تركت عادتها فكان الخروج
بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكم فاما القطعة فيعتبر كالكلب يميل عن
سنن الارسال وكالدابة تحول بعد الارسال فكذا هذا ولان الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب
فلا يجوز ترك هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان السوق حمل على الذهاب كرها كما بينا فنسبة فعل الفعل الى المكره
ولا كالقاء الحية لانه مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير مسئلتنا فتح جراب الحية او فتح جحرها فخرجت ولسعت
لا ضمان عليه اتفاقا اما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما فكل حكم تعلق بشرطين كان اولهما وجودا
شرطا اسما لافتقار الحكم اليه في نفس الامر لا حكما لان وجود الحكم يتاخر الى وجود الشرط الاخر فلم يكن الاول شرطا الا اسما
واما القسم الخامس وهو الشرط الذي هو بمعنى العلامة فمثل الاحصان في باب الزنا كما يجيء بيانه قوله واما العلامة فهي الامارة
في اللغة كالميل للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هي ما يعرف وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة
دليلا على طريق الحكم عند وجوده فحسب كالتكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة
والتلبية شعار الحج ومثل رمضان في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض للزمان الذي
يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا اعني بطريق المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر
في صفة الاحصان والاسلام وقال شمس الائمة رحمه الله شرط الاحصان على الخصوص شيئان الاسلام والدخول بنكاح
صحيح بامراة هي مثله فاما العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة لا شرط الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل
العقوبة وانما قلنا الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان
يحدث بعده فان الاحصان لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق
مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عنده ولكنه عبارة عن حال في الزاني يعتبر الزنا في

تلك الحالة موجبا للرجم وكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد
في التقويم واختاره بعض المتاخرين فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين ومن سواهم من الفقهاء فقد سموا الاحصان شرطا
لوجوب الرجم لا علامة متمسكين بان شرط الشئ ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة لان وجوب الرجم بالزنا متوقف
على وجود الاحصان فكونه سابقا على الزنى غير متاخر عنه لا يخيل الشرطية كالطهارة وستر العورة والنية فانها سابقة على الصلوة
بحيث لا يتصور تاخرها عن صورة الصلوة وتوقف انعقاد الصلوة عليها وكذا الاشهاد في النكاح سابق عليه بحيث لا يتصور تاخيره
عنه وتوقف انعقاده علة بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقية بلا خلاف لتوقف صحة الصلوة والنكاح عليها وليست
بعلامات وكذا الاحصان للرجم وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق به اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان
بحال كالسرقة لا يوجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم لا بد للشرط من ان يكون متاخرا عن
صورة العلة ليتوقف انعقادها علة عليه غير مسلم بل الشرط قد يكون متقدما على صورة العلة كما بينا وقد يكون متاخرا عنها كما
في تعليق الطلاق والعتاق بناء على ان انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح والبيع وبعضها يقبل
ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتاخر عن صورة العلة وفي القسم الاول
لا يتاخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا على المشروط والمشروط هو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا يتصور تاخر الشرط
عنها ضرورة **قوله** ولهذا اي ولان الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا بحال يعني سواء رجعوا
مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء او بعده لان العلامة ليست بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما ذكرنا انه لا تعلق
بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشائخ لان الشرط صالح لخلافته عند تعذر اضافة الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رحمه الله ان رجع شهود الاحصان
وحدهم ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون في الضمان لان الاحصان شرط الرجم
ومن اصله لان الشرط والعلة سواء في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يتوقف على الشرط كما يتوقف على العلة لا يتصور ثبوته
الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه
ولئن سلمنا انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح
العلة للاضافة اليها وهنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة للاضافة الحكم اليها فيضاف التلف اليهم فان
رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا انقطع الحكم لشهادتهم من الشرط ولا يلزم عليهم ما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة
شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف واختاره عامة المحققين مثل شمس الائمة رحمه الله وابي اليسر والامام البزدوي
وغيرهم فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هنا الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان
خصال حميدة ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة وصار مضافا الى الزنا من كل وجه +

فصل في العقل ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الحجج الاربع التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه من اللوازم **قوله** اختلف الناس اي اهل القبلة في

أي كذا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية ومعرفته لنفسه بالعبودية وشكر المنعم والانقاذ للحريق والغريق ومحرمة
لما استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعماء والعبث والسفه والظلم على الخلق والتباب فوق العلل الشرعية لان علل الشرع
ليست بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة وتجري فيها النسخ والتبديل والعقل بذاته موجب محرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها
التبديل فكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه ان الشرع لو لم يكن واردا في هذه الاشياء بالايجاب
والتحريم يحكم العقل بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا نعني بالوجوب والحرمة انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان
الا بالسمع بل المراد منهما ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل لان الفعل
والترك فيهما سواء بل العقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحة والامتناع عنه يوجب نوع لائمة والامتناع
عما قبحه يوجب نوع مدحة والاتيان به يوجب نوع لائمة اليه اشير في الكفاية قوله [illegible] وان ثبت كذا يعني لما كان العقل فوق العلل الشرعية
عندهم لم يجوز وان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل او يستقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى في الآخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين
بان رؤيته موجود بلا جهة وكيف مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا في غاية القرب مما لا يهتدي اليه
العقل فلا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا ان يكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته لان اضافتها
الى ارادته ومشيته مما يستقبحه العقول فلا يجوز ان يرد الشرع بذلك وانكروا ان يكون المتشابه مما لا حظ للراسخين فيه لانه لو كان كذلك
لكان انزال المتشابه امرا باعتقاد ما لا يدركه العقل وانه لا يجوز وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب بنفسه عندهم
فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه عليه التكليف
بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف اي التوقف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
وكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم تبلغه الدعوة اصلا ونشأ على شاهق جبل ولم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك
من اهل النار لوجود ما يوجب الايمان في حقه وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون
السمع ولا اثر له في ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل
السمع فابطلوا ايمان الصبي لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان ايمانه كايمان الصبي غير عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك
ولم تبلغه الدعوة فهو معذور حتى يجاز ان يكون من اهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى العذاب
قبل البعثة ولما انتفى العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر ولقوا على الفطرة بقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل
اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل اي الارسال على تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكانت حجة الله تعالى قبل بعثة الرسل قائمة
في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون للكافرين الم يأتكم رسل منكم فيقولون بلى فتلزمهم الحجة فالزمهم
استيجابهم النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل الهوى غالبا في النفوس شاغلا للعقول لعاجل النافع والحظوظ
فيجرح الانسان على ما عليه اصل البنية في فك عقله من اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر من حرج الصبي العاقل
بسبب نقصان عقله لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك العذر اسقط عن الصبي وجوب الاستدلال لعقله اسقط عنه الخطاب فلان
يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اتيان الوحي كان اولى وتمسك من جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابراهيم عليه السلام

فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا القول قبل الوحي فانه قال اراك ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه
لما كانوا مؤمنين لما كانوا في ضلال مبين وكذلك استدلاله بالنجوم فعرف ربه من غير وحي الله تعالى قبل هذا باب الاستدلال منه حجة
على قومه لقوله عز ذكره وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وبان الله عاتب الكفار في غير موضع بانهم اولم يسيروا في الارض فينظروا
كيف كان عاقبة الذين من قبلهم واخبر ان قلوبهم عمي بترك التأمل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا ببطلان الشرك وبان اعجزة الطلا
الدعوة لا يعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدوث في العالم اول شيء الى حدث من علامات معجزة على انها من الله تعالى فلما كان بالعقل
كفاية معرفة المعجزة والرسالة كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقول كفاية كان في نفسه حجة بدون
الشرع ولزم العمل به كما يجب بالشرع وسائر الحجج اذا قامت كذا في التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح في الباب اي باب العقل
ان العقل غير موجب بنفسه لا كما قال الفريق الاول وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى
بدلالات العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره لغلبة الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلا
بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لم يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لاثبات
الاهلية وهو من اعز النعم لانه ان يمتاز به من سائر الحيوانات وهو الة لمعرفة المنافع التي هي اعظم النعم اعلاما ولمعرفة مصالح الدين
والدنيا وهو اي العقل نور في بدن الآدمي وقيل محله منه الراس وقيل القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدا به من حيث
ينتهي اليه درك الحواس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة البصيرة
التي هي عبارة عن عين الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية النور من الانوار الحسية لانه لا يظهر بها الا ظواهر
الاشياء فيدرك العين بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير به بواطن الاشياء ومعانيها ويدرك به حقائقها واسرارها فكان اولى
باسم النور وقوله يبتدا مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة للطريق والضمير في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث
وفي فيدركه الى المطلوب وفي بتامله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس
ومن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات وذلك لان الانسان اذا ابصر شيئا يتضح للقلب طريق الاستدلال بنور العقل
فاذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه البصر يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا حيوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه
التي لا بد للبناء منه واذا نظر الى السماء وراى احكامها ورفعها واستنارة كواكبها وعظم بها سمكها وسائر ما فيها من العجائب
استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع قديم قدير حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدرك القلب
المطلوب اذا تامل ان وفقه الله تعالى لذلك وهذا انما يتحقق في محسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فانما يبتدي طريق العلم به من حيث
يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس لا يحتج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم ام راجع الى غير ذاته يعرف ذلك بالعقل
من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة ضرورية يتهيؤ بها درك الاشياء وتتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرف لكل انسان
من نفسه وفي الاشياء هو جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وقيل هو جوهر طاهر بجلال القدس ورسخ
بروائح الانس ما اودع في قوالب البشرية واصناف الانسانية كلما اضاء استنارت به مناهج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين
هو اي العقل كالشمس في الملكوت الظاهرة اذا بزغت اي طلعت كانت العين مدركة للاشياء التي بها اي بنورها

من غير ان توجب الشمس رؤية تلك الاشياء وتكون هي مدركة اياها اذ تكون العين مستغنية في الادراك عنها فكذا القلب يدرك ما هو غائب
عن الحواس بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك ابتداء باشراق نور العقل بتوفيق الله تعالى
والملكوت الملك والتاء زائدة للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب
بالكسر شعلة نار ساطعة قوله وما بالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان آلة المعرفة لا يقع الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول
المعرفة سواء انضم اليه دليل السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا تصلح الايجاب بشيء بنفسه واما اذا انضم اليه دليل السمع فلان الحكم
حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى العقل واذا وجد العقل لا لتحصيل المعرفة قبل انضمام دليل السمع وبعده الا بتوفيق الله تعالى فكم
من عاقل قبل ورود الشرع وبعده تمثل اعقله في مضائق الحقائق مستخرج لفكره وقريحته بخفيات الدقائق لما حرم العناية والتوفيق
لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله فهلك في غباوته وجهالته ومن بعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله واكرامه لا تبقى الا بفضله
وانعامه وتمريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على الصراط المستقيم فلم يكن ممن عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد ثم لما ادركه
الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورد امره من الصلاح الى الفساد وتبدل الحق بالغباوة وبعد الاتقياء فصار من اخوان الشياطين
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من البدع والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى
والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة الا من عند الكريم المتعال قوله ولهذا اي ولانه لا كفاية بمجرد
العقل لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول
لان الوجوب بالخطاب والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان
يعني لو بعدما استوصفت ولم تقدر على الوصف لو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة على الوصف لبانت من زوجها لانها قد صارت
مكلفة بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت في مسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد
البلوغ قوله وكذلك اي مثل ما قلنا في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد العقل لما بينا ان العقل
غير موجب بنفسه شيئا اذا لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا اذا لم يكن اهل لدرك العواقب بان بلغ على شاهق
جبل فمات عن ساعته فاما اذا اعانه الله بالتجربة وامهله لدرك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال وادراك مدة التامل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة فلا يعذر بعد الا يرى انه لا يرى بناء الا وقد عرف له بانيا ولا صورة الا وقد
عرف له مصورا فكيف يعذر وفيه صورا حسنة وبعد ادراك مدة التامل في جملة بناء الفها ومصورها بل يلزمه من النظر والاستدلال
ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى التجربة اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره وادرك زمانا
يدرك فيه عواقب الامور ثم هو لم يتامل في خلق نفسه من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الآيات ووضوح الدلالات
ظهورا لا يشك فيه عاقل ولا يرتاب فيه احد على ما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله على نحو ما قال ابو حنيفة رحمه الله يعني اقامة الامهال و
ادراك زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رحمه الله في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه
وان لم يونس منه رشدا مع ان دفع المال اليه معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولانه لما استوفى هذه المدة

لا بد من ان يستفيد رشدا بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها والبلوغ يتحقق في الغلام بعد ثنتى عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لستة اشهر ثم ان ولده يبلغ لثنتى عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر فيصير الاول جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة مقام الرشد والشرط رشد نكرة وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا باستيفاء مدة التجربة فيجب دفع المال اليه وكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد من ان يستفيد العاقل البصيرة ومعرفة الصانع بالعقل في الآيات الظاهرة والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد هذه المدة كان ذلك الاستحقاق بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا **قوله** وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل الذي لم تبلغه الدعوة او في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا وكانه رد لما قيل انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلثة ايام فقال انه ليس بمقدر بل هو يختلف باختلاف الاشخاص فان العقل متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله عز وجل اذ هو العالم بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه ويعاقبه بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر مدة العذر الى الله تعالى ما يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون **قوله** ليس كذا من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله فمن جعل العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون معناه وليس على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه وغير موجب اصلا او كونه حجة عند استيفاء مدة التامل دليل قاطع من نص محكم او دليل عقلي ضروري نحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام **و قوله** فمن جعل العقل من تتمة فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشريعة بخلافه او يمتنع شرع الكلام بخلافه او يمتنع وجود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس له دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على ان العقل موجب بنفسه ولم يوجد عليه دليل عقلي بل اعتمد امورا ظاهرة نسلمها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه قال عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها مثل الكفر والعبث به وعلم ان الشرع لم يرد بتحسين ما قبحه العقل فلا يقبح ما حسنه حتى لم يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه به ونحن نسلم معرفة الحسن والقبح بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه عاجز بنفسه بل الموجب هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا ومن الغى العقل من كل وجه وهم الاشعرية فلا دليل له اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعي رحمه الله بدليل انه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة لو قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب الضمان لانا لا نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعل غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا بعد استيفاء مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب بعد الدعوة فلا يوجب الضمان **و قوله** ذلك متصل بقوله فلا دليل له ايضا وبقوله وليس معه دليل يعني انما قلنا انه لا دليل للفريقين لان القائل بكون ملغى لا يجد في نصوص الشرع ان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع الى المعقول

بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق لعدم العقل في سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل فعرفنا
ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول
العقل حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز فتحها ايضا عطف على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم
ايضا جعله حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة والنفس غالبة بهوائها واذا احدث العقل
حدث مغلوبا به الا في حق من خصه الله برحمته واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه
الا يرى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل حسا والعامل مغلوب المانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مرفوعة مغلوبة لغيرها واذا كان
كذلك لا بد من تاييده بدعوة الرسول او بالتقويم مقامها من ادراك زمان التامل والتجربة لتتم الحجة فان قيل قد تمسك كل فريق بنصوص
كما ذكرنا فكيف ذكر الشيخ انه لا دليل لهم قلنا تلك نصوص دلالة بعضها معارض ببعض فلم تتم الحجة لاحد الفريقين بها لتاويل الفريق الاخر
اياها بما لا يوافق مذهبهم فصارت كانها ساقطة في حق التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها لا تدل
على ان العقل موجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق الاول ولا على انه ملغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثاني
فكانت عن محل النزاع بمعزل ولذلك قال الشيخ رحمه الله لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية اي من صفات تثبت بها
بها الاهلية قلنا الكلام في هذا اي في الاهلية على تاويل المذكور ينقسم على كذا

فصل في بيان الاهلية اهلية الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي في لسان الشرع عبارة
عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه كذا قيل وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان
اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا بعد وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا
يضاف اليها ولا يضاف الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي ليست لها ذمة وقوله
فان الادمي يولد دليل على قيام الذمة للانسان وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وملك
النكاح بتزويج الولي وبتبنيه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهو رد لما ذكر بعض من لم يشم رائحة الفقه في مصنف في اصول
الفقه ان تقدير المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من الترهات التي لا حاجة في الشرع والعقل اليها بل الشرع مكنه
بان يطالبه بذلك القدر من المال فهذا هو المعقول عرفا وشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف الاجماع والذمة
العهد في اللغة لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه السلام وان ارادكم
ان تعطوهم ذمة الله فلا تعطوهم اي عهده والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد [illegible] كذا ذكر فخر الاسلام رحمه الله قوله بناء على عهد
الماضي يعني انما يثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب عليه والاستيجاب له بناء على العهد
الماضي الذي جرى بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم
الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهم عن النبي عليه السلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق من ظهر آدم
فاخرج من صلبه كل ذرية ذرأها فنثرها بين يديه ثم كلمهم قبلا اي عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا
الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة من الصحابة بالفاظ مختلفة منهم ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنه

وابن مسعود وابي ابن كعب والحسن والسدي ومقاتل ومجاهد وابو العالية وعطا ابن السائب وغيرهم رضوان الله عليهم اجمعين والى هذا القول ذهب
عامة المفسرين من اهل الحديث والفقه فهذا هو المراد فقوله بناء على عهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان قيل ظاهر الاية لا
يوافق هذا التفسير فان الاية تدل على اخذ الذرية من ظهور بني ادم فان قوله من ظهورهم بدل من بني ادم بدل البعض من الكل بتكرير الجار
والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب ادم فما وجه التوفيق قلنا وجهه فيما قال الكلبي ان الله تعالى اخرج ذرية ادم بعضهم
من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون الى يوم القيمة فكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في موت الكل بالنفخ
في الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فان قيل فما وجه الزام الحجة بهذه الاية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجهدنا في ذلك
قلنا انسانا الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب علينا الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك لزال الابتلاء وليس ما نسي بنزول
الحجة وتثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبر انه سينبئنا بها ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا
هذا العهد المنسي بانزال الكتاب وارسال الرسل فلم نعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في الكشاف ان معنى اخذ ذرياتهم من ظهورهم
اخراجهم نسلا واشهادهم على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى شهدنا من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك انه نصب لهم الادلة على
ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه اشهدهم على انفسهم و
قررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى ورسوله
عليه السلام وفي كلام العرب والى هذا القول قال الشيخ ابو منصور وجماعة من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده
ثابتا بالسنة دون الاية قوله وقبل الانفصال هو جزء من وجه يعني في الجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا وحكما
اما حسا فلان قراره وانتقاله بقرار الام وانتقالها كيدها ورجلها وسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة
واما حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال صار من وجه
نفسا برأسه لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية
والنسب ولم يجب عليه اي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى له الولي شيئا لا يجب عليه الثمن ولا يجب عليه نفقة الاقارب
واذا انفصل عن الام بالولادة فظهر له ذمة مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان اي صار اهلا
ذمته للوجوب له وعليه كان ينبغي ان يجب عليه الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب بها
لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو الاداء عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي
لعجزه فجاز ان يبطل الوجوب اي لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه وهو الابتلاء لفوات قصور الاداء
عن اختيار كما ينعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما باقسام
الاحكام فكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا ثم الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى و
حق العبد والذي اجتمع فيه الحقان الى اخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحجج ولبعضها مشروع في حق الصبي كحق العبد
من اموال فيكون اهلا لوجوبه وبعضها ليس بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فينقسم الوجوب بحسب
انقسامها وتفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور في المطول ثم لبعض مشائخنا مثل القاضي الامام ابي زيد

وغيره فقالوا الوجوب حقوق الله جميعا على الصبي من حين يولد كوجوبها على البالغ ثم لسقوطها عنه بعد الوجوب لعذر الصبا لدفع الحرج
وذلك لان الوجوب مبني على صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد تحققا في حق الصبي لتحققهما في حق البالغ لان الصبي
والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل وهذا لان الحقوق
الشرعية التي تلزم الادمي بعد البلوغ تجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى فاذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة
الفعل ولا قدرة التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه والمجنون
يلزمهم الصلوة على اصلنا لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال فكذا الصبي الا انها تسقط لعذر الصبا
بعد الوجوب دفعا للحرج وذهب المحققون منهم الى انتفاء الوجوب عنه اصلا لان القول بالوجوب نظرا الى السبب والذمة من
غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مجاوزة الحد في الغلو واخلاء لايجاب الشرع عن الفائدة في الدنيا والاخرة لان فائدة
الوجوب في الدنيا تحقيق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه ليظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء
المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة في الاخرة تبتني عليه كما قال الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت
ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد صورة لان الصبي غير مخاطب
بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه ثم سقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة وكان القول بعدم الوجوب اصلا
اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء اخلاء عن الفائدة فكان فاسدا معنى والقول بعدم الوجوب
سالم عن هذا الفساد المعنوي وتعليلا للسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي اصلا واستدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه
ثم سقط لدفع الحرج لكان ينبغي انه اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان في السفر وحيث لم يقع المؤدى
عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب اصلا وكذا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم يدل بظاهره على انتفاء
الوجوب اصلا فكان القول به اولى واليه اشار الامام فخر الاسلام **قوله** ولهذا اي ولان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه لم يجب
على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لا خلاف ان الكافر اهل الاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا على
الاخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو
مطلوب من المؤمن بل الكافر اليق بما هو عقوبة زجرا من المؤمن ولا خلاف ان الكافر يؤاخذون بترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات
لان ذلك كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فيعاقبون عليه في الاخرة فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا
الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعي وعامة اهل الحديث وقال عامة مشائخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط
من العبادات وان اداءها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد والشيخان والامام المصنف وهو المختار وفائدة الخلاف
لا تظهر في احكام الدنيا فانهم ان ادوها في حال الكفر لا تكون معتبرة بالاتفاق ولو اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة
بالاجماع وانما تظهر في حق احكام الاخرة فان الكفار يعاقبون في ترك العبادات عند الفريق الاول زيادة على عقوبة الكفر
كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الفريق الاول بان سبب

الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم الايمان كالجنب والمحدث يخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها بتقديم الطهارة عليها فلو سقط الخطاب بالاداء بعذر لكان ذلك تركا تخفيفا بسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى ان زوال التمكن بسبب السكر وسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذي هو راس الجنايات اولى وليس حكم الوجوب وفائدته الا الاداء غير فان الايمان واجب على كافر قد علم الله انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم علم الله تعالى منه انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف معلوم الله تعالى محال ولكنهما واجبان لفائدة توجه العذاب كذا منا ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان حكم الوجوب الاداء وفائدة الاداء نيل الثواب في الاخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة الكفر ليس باهل للثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد لا يكون اهل الملك المال والمراة لا يكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله واذا انتفت اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون الاهلية لا يثبت وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل للادائه حيث يصير به اهلا للحكم وهو ما وعد الله المؤمنين فكان اهلا للوجوب وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف عليهم كما ظنوا بل للتحقيق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب العبادة وذلك لان الامر الاداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي لا للامر فالكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشارع للمامور فعسى ان تقصير فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب الاداء لا الاثم فلم يجز التصحيح لكان الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره **قوله** ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت نفس الوجوب في حقهما اصلا لعدم الفائدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية وهو عديم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي احتمل الاداء اي اداء الايمان قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه اي دون وجوب ادائه لان الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة والامر لعدم ذلك للالزام اداء الواجب على ما عرف ووجوب الايمان متعلق بحدث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته كاملة للوجوب لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فليثبت الوجوب لهذا المعنى فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان احتمل لانه مما يحتمل السقوط بعذر البلوغ بعذر النوم والاغماء فكذا اذا وهلف هولاة يلزمه ثانيا فسقط لعذر الصبا ايضا واذا كان الوجوب حاصلا واداء بشرطه وهو الشهادة عن معرفة صح ذلك ولم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف الى من غير ان يكون مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة مخاطبا بالاداء واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين النفل وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف من غير ان يكون فانها متردد بين النفل والفرض فيقع نفلا ولان نفس وجوب الايمان ثابت في حقه بدليل ان امراته لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فعلم ان نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل السقوط باعذار كثيرة فيسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام رحمهم الله وجماعة سواهم وقال الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله

الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت في حق الصبي وان عقل ما لم يتبدل حاله بالبلوغ فان الاداء منه يصح باعتبار عقله وصحة الاداء تستدعي
كون الحكم مشروعا ولا تستدعي كونه واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب وهو وجوب الاداء معدوم في حقه وقد بينا ان الوجوب
لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم الوجوب لانه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب لوجوده الاداء صار
موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة
العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى
كان المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا بمقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا
ادى الجمعة كان مؤديا للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا قبل الاداء بالطريق الذي ذكرنا قوله واما اهلية الاداء
فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي نوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فيثبت بكذا الاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين قدرة
فهم الخطاب وهي العقل وقدرة العمل به وهي البدن والانسان في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان
يوجد فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما درجات الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال
كانت كل واحدة منهما قاصرة كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر
العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا الحق بالصبي في حق الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة
الكمال ثم الشرع بني على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز
الزام الاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل
العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج لانه يحرج في الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى
قدرة البدن والحرج منفي عنا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا وعقلا الا ولي امر حكمة ولاول
العقل ولقدرة حالة الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت في جنس البشر
على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه
العقول في الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد وتوهم بقاء النقصان
بعد هذا الحد ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايدنا كلمة
قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب على ما قيل
والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية الكاملة وهي اعتدال الحال بالبلوغ عن
عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة منقسمة الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متعلقة بما هو منقسم
الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض مثل الصلوة والصوم والحج وما كان من
حقوق الله تعالى من التصرفات منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب حسا والاصطياد والى ما هو ضرر

محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين الامرين كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام ستة كما ستقف عليه
قوله وعلى هذا اي على ان صحة الاداء تبتنى على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير للشان صح من الصبي العاقل الاسلام يعني وحق احكام
الدنيا والاخرة جميعا وما يتمحض منفعة اي صح منه ما يخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة لخلوه عن العهدة وهذا بيان حكم القسم الاول
من كل نوع وقال الشافعيؒ لا يصح ايمانه في حق احكام الدنيا حتى يرث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امرأته المشركة لانه
مولى في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه فلا يصح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان الشخص انما يصير
موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على انه عاجز
فاما في احكام الاخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحته لتحقق الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الاخرة
ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الاخر فان من اعتقل لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين
الاحوال صح اسلامه في احكام الاخرة مومن في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام المسلمين على المنافقين في زمن الرسول
صلى الله عليه وسلم ولنا ان الايمان بحقيقته قد وجدت من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته كما تحققه من البالغ وذلك
لان سببه الايات الدالة على حدوث العالم وانه متحقق في حق الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد وجد منه الاقرار وعرف منه
التصديق لانه انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا في صبي عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه السلام
ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل
وكذا حكما لانه اهتداء بالهدى واجابة للداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان يكون هاديا وداعيا لغيره الى الهدى
قال الله تعالى وآتيناه الحكم صبيا والمراد النبوة والله اعلم فتبين به انه لا بد من اهل ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق
الاولى وبعد وجود السبب والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع بحجر شرعي كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان
الايمان نفع محض والحجر عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا بحال فلهذا لم يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل
عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع فان
قيل نحن نسلم انه نفع محض في حق احكام الاخرة ولكنه فيما يرجع الى احكام الدنيا عقد التزام احكام الشرع وهو دائر بين
النفع والضرر حيث يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امرأته المشركة وان كان يرث من المسلمين ويحل له المسلمة
وكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه قلنا ما ترتب عليهم من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امرأته يضاف الى
كفر الباقي على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام من اسلم لان الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما وسبب القاطع كفر الكافر
منهما لا اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها فيضاف الفرقة الى كفر الاخر وابائه عن الاسلام
لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير قريب
يرثه ولا امرأة يفسد نكاحها بل هو ثبت بناء على صحة الاسلام وتحققه لا ان يكون مختصا به مثله لا يمنع صحة الايمان
لان تعرف نكاحها بل هو صحة الشيء يستفاد من حكم الاصلي وهو سعادة الاخرة فيما نحن فيه لا بما هو من ثمراته الا يرى ان
الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة في حقه بهذا

السبب الا ان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما يثبت العتق بناء على ثبوت الملك
لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة من غير تحقق العتق فلا يمتنع الارث بهذه الواسطة كذا التوكيل بشراء العبد مطلق
يملك شراء الاب للامر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام التي هي
من ثمرات الاسلام يلزمه اذا ثبت له احكام الايمان تبعا لغيره بان اسلم احد ابويه ولم يعد لزومها عهدة ضررا لما قلنا ان المنظور
اليه الحكم الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه لا يسلم انه مولى عليه في الاسلام لان تفسير الولاية ان ينفذ الرجل
على سبيل التصرف على غيره والاب لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه في ولده والدليل عليه
انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير مسلما باسلام الام مع وجود الاب ولا ولاية للام مع وجود الاب فعلم ان
ثبوته ليس بطريق الولاية ولكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي عندنا يجوز ان يكون موليا عليه ووليا بنفسه اذا كان
التصرف نفعا محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عليه ويقبل هو بنفسه عندنا لان الولاية انما ثبتت للولي عليه نظرا اليه فلا يوجب عجزا
عما هو نظر له محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بالطريقين **قوله** وصح منه اداء العبادات البدنية من غير عهدة عليه بيان
حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وضمان لان
ذلك نفع محض لانه يعتاد اداؤها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا صح منه التنفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع
بصفة الفرضية في حق البالغين بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم قضائها اذا افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في
حق البالغ كذلك فانه اذا شرع في عبادة على ظن انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها
لا يجب عليه شيء فكذا الصبي في هذا المعنى بخلاف ما اذا كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه اداؤه لان فيها اضرارا انه في
العاجل باعتبار نقصان ماله فينبني ذلك على الاهلية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لما يثبت في حقه يكون الاداء منه تبرعا
محضا بالمال وهو ليس من اهله **قوله** ويملك برأي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات يعني يملك باجازة الولي دائرة
ما تردد بين النفع والضرر من التصرفات كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا واذا كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالاجارة
والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك والرهن وغيرها لان الصبي اهل الحكم هذا النوع مع القصر
بمباشرة الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر لا للولي وقد صار اهلا لمباشرتها لوجود اصل العقل
حتى صح منه هذه التصرفات لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر برأي الولي التحق هذا القسم بما هو
نفع فيصح من الصبي مباشرته وفي القول بصحة مباشرته برأي الولي اصابة مثل ما يصاب برأي الولي من النفع مع فضل لان فيها
لان في التصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي وتوسع طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته و
مباشرة وليه وذلك انفع له من ان يستد عليه احد البابين ويجعل لتحصيل هذه المنفعة طريق واحد وذلك اي جواز هذه التصرفات
منه عند انضمام رأي الولي الى رأيه باعتبار ان قصور رأيه لما يدفع ذلك برأي الولي التحق الصبي بالبالغ وصار بمنزلة ما اندفع
ذلك بكمال رأيه بالبلوغ وذلك اي صيرورته بمنزلة البالغ مختار ابي حنيفة رحمه الله حيث قال ينفذ بيعه مع الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ
من غيره من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك من الولي وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى

تصرفه لما كان باعتبار راي الولي فان انضمام رايه الى راي الصبي شرط جواز تصرفه ليعتبر رايا العام وهو اذنه للتصرف في جميع التصرفات براية الخاص وهو ما اذا باشر التصرف بنفسه كما لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي او لعقه فيه ان الغبن الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصي في مال الصغير لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من الثلث كالهبة ثم الصبي لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن الفاحش لانه اتلاف كالهبة وابو حنيفة رحمه الله يقول التصرف بالغبن الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا تجب به الشفعة للشفيع في الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست تجارة وبخلاف الولي لانه لم يثبت له ولاية التجارة في مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط الاحسن والاصلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولي ويصح من الصبي كالاقرار بالدين او بالعين والعقل بالغبن الفاحش من صنيع التجار فانهم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المجاهزين لتحصيل مقصودهم من الربح في التصرفات اخر بعد ذلك وكان هذا والغبن اليسير سواء وعن ابي حنيفة رحمه الله في تصرف الصبي الماذون مع الولي بغبن فاحش روايتان في رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راي وليه الى رايه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملة مع اجنبي او مع وليه وهذا لانه عامل لنفسه في خالص ملكه لا يكون نائبا عن وليه وفي رواية اخرى رده اي التصرف بغبن فاحش مع الولي لشبهة النيابة وذلك لان الصبي في الملك اصل لانه مالك حقيقة واصل العقل والراي ثابت له فيشبه تصرفه تصرف المالك من هذا الوجه ويشبه تصرف الوكلاء من حيث ان في رايه خللا وتحير ذلك براي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه نظرا الى الوصف فاعتبرت شبهة النيابة في موضع التهمة وهو التصرف مع الولي اذ تمكن فيه تهمة ان الولي انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبي فكما لا يبيع الولي ماله من نفسه بغبن الفاحش لا يبيع الصبي منه بغبن فاحش وسقطت هذه الشبهة في غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبي ومع الولي بمثل القيمة او بما يتغابن الناس في مثله نظرا الى الاصل

قوله وعلى هذا الاصل اي على ان ما فيه احتمال ضرر لا يملكه الصبي بنفسه ويملكه براي الولي قلنا في المحجور اي في الصبي المحجور عليه اذا توكل اي قبل الوكالة او تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من اعظم المنافع لان الانسان انما يبائن سائر الحيوانات بالبيان ولهذا امتن الله تعالى بقوله تعالى خلق الانسان علمه البيان وفيها اهتداؤه الى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف عبارته في اداء الشهادة حيث لا يعتبر وان كانت نفعا محضا لان صحة اداء الشهادة مبنية على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل الولاية ولا الزام في الوكالة فلا يشترط فيها اهلية الولاية فيصح توكل الصبي ولا يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولي يلزمه لان قصور رايه اندفع باذن الولي فصار اهل اللزوم العهدة وفي بعض النسخ وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد المحجور بحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا حتى صح توكله بدون اذن المولى لكمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى وباذن المولى يلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة على الاصل المذكور لا يصح الا باذن تفسير الاصل بمعنى اخر فيستقيم تخريجها عليه ولا يخلو اعن تمحل فيكون النسخة الاولى اظهر قوله من اعمال البر ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم يكن لكن لما كان الخلاف في اوصاياه في البر دون غيرها عين هذه الصورة ليكمنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون من وصاياه

ما دامت الحق وبه اخذ الشافعي رحمه الله لان هذه الوصية نفع محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة لبعد ما استغنى عن المال بنفسه بالموت لانه
او ما ان تنفذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك لغيره فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان الوصية اخت
الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه بالهبة والصدقة في حال الحيوة لانه يتضرر بزوال
ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه بنفسه لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو الولي فلا يكون وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة
سواء مات قبل البلوغ او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت فيكون ضررا محضا فيعتبر بازالته بطريق التبرع
في حال الحيوة فلا يصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق
الحال لا يعتبر كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير
بدل ولكن البيع في اصله لما تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق
امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من المضار
وذلك لان في اعتبار الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسيرا الامر على الناس ولئن سلمنا ان في الوصية نفعا من حيث حصول
الثواب ففي القول بصحته ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده
من النقل الى الاجانب وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار النبي عليه السلام بقوله لسعد رضي الله عنه
لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الانتقال عنه اي عن الارث
ترك هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعة في حقه الا انه اي الايصاء كذا جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان
لا يكون مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة فيجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق والهبة والصدقة
والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور اهليته ثم اشار الشيخ الى بيان القسم الثاني من النوع الثاني بقوله ولم يشرع ذلك
اي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة والاشفاق لا مظنة الاضرار والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار محضة
ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر اثبات الولاية
فيما هو ضرر محض في حقه وكان المراد من عدم مشروعية الطلاق والعتاق في حقه عدمهما عند عدم الضرورة والحاجة فاما عند
تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رحمه الله قال في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير
مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق قال وهذا وهم عندي فان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا
ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان
صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب
الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر وطلاق البهيمة لانا لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت
امرأته وعرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد واذا ارتد وقعت الفرقة بينه
وبين امرأته وكانت طلاقا في قول محمد رحمه الله واذا وجدت امرأته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض
المشائخ واذا كاتب الاب والوصي نصيب الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة فصار الصبي معتقا لنصيبه

حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا وهذا الضمان لا يجب الا بالاعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة فى جعله مستغنيا للحاجة الى دفع الضرر
عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت فى حقه عند الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية القاصرة لتوفير المنفعة
على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر محض قوله ماخلا القرض اى الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي ويندب الى ذلك
لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة انقلب القرض بحال القضاة نفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع الملك عن العين
ببدل فى ذمة المفلس اذ الاسترداد فى العادات ممن هو فقير غير ملى ولهذا احل محل الصدقة وزاد عليها فى الثواب لزيادة الحاجة
فاشبه التبرع بمنزلة العتق على مال فلا يملكه من لا يملك التبرع ولهذا لا يملكه الوصي الا ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا
اليه لان الدين الذي هو على المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب مليا
على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما تقتضيه النظر والبدل مامون عن التوى باعتبار الملاءة وباعتبار علم القاضي
وامكان تحصيل المال من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف
باسباب غير محصورة فصار القرض محتاجا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا على تحصيله بالمنافع الخالصة فلذلك كان القرض
نظرا من القاضي فيملكه على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة التمليك فى حقه فلا يملكه والاب فى رواية يملكه لانه يملك التصرف فى
المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفى رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان بمنزلة الوصي
فاما الاستقراض فقد ذكر فى شرح وصايا الجامع الصغير لقاضي خان ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملك عليه
والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز فى قول ابى حنيفة رحمه الله وقال محمد لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكر
فى احكام الصغار نقلا عن المنتقى انه ليس للوصي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه قوله واما الردة فكذا بيان حكم القسم
الثاني من حقوق الله اى الردة من الصبي العاقل صحيحة اى معتبرة غير مهدرة فى احكام الدنيا والاخرة عند ابى حنيفة و
محمد رحمهما الله استحسانا لعلة لا تحكمه حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه العياذ بالله لا يحل تولك عفوا
بعذر الصبا فتبين منه امراته المسلمة ويحرم هو عن الميراث من المسلمين وعند ابى يوسف والشافعي رحمهما الله لا يحكم بصحتها
فى احكام الدنيا وهو القياس واما فى احكام الاخرة فهى صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس الائمة فى اصول الفقه وان كان
اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على عدم صحتها فى احكام الاخرة والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك
حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل وجه القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح
من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح عنه ما هو ضرر يشوبه منفعة كالبيع فما يتمحض ضررا ويحرم منه على وجه
لا يتصور عنه زواله اولى ان لا يصح منه والدليل عليه انه لو ارتد فى الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله
بعد البلوغ وجه الاستحسان ان الصبي فى حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها محظورة
لا لكونها مشروعة لانها لا يحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها يتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الحظر فى حقه
لانها لا يحتمل ان يكون محظورة فى وقت من الاوقات ولا فى حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه ولم يمتنع
ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانها لا يسقط العبد

البلوغ لعذر الصبا الا توضحه ان جهله لغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا بالشيء بجهله فكيف الجهل بالله تعالى يعد علما مع انه
اقبح من الجهل بغيره فلم يجعل ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخرة لا تتصور حصولها بلا ايمان
وقد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه او اعتكافه او اكل
في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فساده له ضرر لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام
الدنيا كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزم حكما لصحته اي لصحة ارتداده لا قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام
من ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمها الا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثله الضمير
الارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه لواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا
للابوين بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولزمه هذه الاحكام لا يمتنع ثبوته لواسطة لزومها اما عدم جواز قتله الارتداد فلان القتل
ليس من الردة حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة والصبي ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاء كما لا يجب على المرأة
وكان ينبغي ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام وزوال العذر وهو الصبا وتحقق المحاربة
بعد البلوغ الا انه في الاستحسان لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار شبهة في اسقاط القتل
ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق قتله
كالمرأة اذا ارتدت لا يقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في المبسوط قوله

فصل في الامور المعترضة على الاهلية ولما فرغ الشيخ رحمه الله من بيان الاهلية وما يبتني عليها من الاحكام شرع في بيان امور
تعترض عليها فتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء
وبعضها توجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء كالسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض
جمع عارضة اي خصلة عارضة او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه من حد ضرب ومنه
سميت المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين لبقاء الآخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر
الشمس وشعاعها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب واهلية
الاداء عن الثبوت ولهذا لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الاحكام
وانما لم يذكر الحمل والارضاع والشيخوخة القريبة الى الفناء في العوارض وان تغيير بها لبعض الاحكام لدخولها في المرض
فكان ذلك المرض ذكرا لها كذا قيل واورد عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب
عنه بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها فافردهما بالذكر سماوي وهو ما يثبت من
قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد فيه ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى انه خارج
عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب هو ما كان لاختيار العبد فيه مدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر
في العارضية لخروجه عن اختيار العبد او اشد تاثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغر في العوارض مع انه ثابت
باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو عن الصغر كآدم وحواء عليهما السلام فانهما خلقا كما كانا من غير

تقدم صغر لان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان منوزة ولهذا
جعل الجهل من العوارض مع انه كان امرا اصليا قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان
وثابت في حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسبة وان لم يكن للعبد فيه اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة
عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه باختيار القائه وهذا بخلاف الرق حيث لم يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من ازالته في الاصل
بواسطة الاسلام لانه يثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة ولعد ما ثبت
لا يتمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة
لانهما ثابتان في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض السماوية لان حكم الصغر في بعض الاحوال حكم
الجنون فقدم بيان الجنون ليكون الحاق الصغر به **قوله** واما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد
الوقوف على حقيقة العقل ومحله وافعاله فالعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب والاطلاع على عواقب الامور والتمييز
بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضادة لتلك الافعال
من غير ضعف في عامة اطرافه وفتور في سائر اعضائه يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرا للمجنون كالصبا
والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز فبدونهما لا يمكن
اعتبارها شرعا فلذلك يفسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم حتى لم ينفذ باجازة الولي فكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار
من الاصل وتسميته محجورا عنها توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان يعتبر ولكنها لم يعتبر لحق المولى
والصبي فيكون اطلاق الحجر فيهما بالطريق الحقيقة فاما الافعال فانها توجد حسا لا مردلها فلا يتصور الحجر عنها شرعا فلذلك يواخذ
بضمان الافعال في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكم وهو ثبوت الملك في المضمون ويسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط
احترز به عما لا يحتمل السقوط الا بالاداء او باسقاط من له الحق كضمان المتلفات ووجوب الدية والارش ونفقة الاقارب فانها
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي يحتمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه لان في الذمة عليه
نوع ضرر في حقه وانه يسقط باعذار من البالغ العاقل فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو الامتداد على ما نبينه وكذا الحدود
والكفارات لانها تسقط بالشبهات والاعذار فتسقط بالجنون المزيل للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة واما
اشبهها من المضار غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من المضار المحضة **قوله** واذا امتد الى اخره كان
القياس ان يكون الجنون منافيا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رحمهما الله
لان اهلية الاداء تفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب بخلاف الاغماء فانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو عجز
من استعمال آلة العقل كالنوم فكان العقل ثابتا كما كان كمن عجز من استعمال السيف لم يؤثر ذلك في السيف بالانعدام الا ان
علماؤنا الثلاثة استحسنوا فيه اذا قل بان زال قبل الامتداد فجعلوه ساقط الاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء وذلك لان الجنون
من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج على
المكلف لعذر والنهما وجعل كانهما لم يوجدا اصلا في حق ايجاب القضاء وان العبادة كانت واجبة ففاتت من غير عذر

فيلحق الجنون الموصوف بكونه عارضا بهما بجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد الا يرى ان الشرع الحق العارض بالعدم
في حق صحة الاداء حتى ان من نوى من الليل الصوم ثم نام او اغمي عليه او جن ولم يتنبه او لم يفق الا بعد غروب الشمس يصح صومه مع
ان الامساك فيه ركن وهو فعل مقصود ولا بد في مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر قد سلب اختياره لكن عند زوال العذر
جعل هذا الفعل بمنزلة الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك في حق الاداء الذي هو المقصود ففي
حق الوجوب الذي هو وسيلة اولى بان يكون كذلك توضيحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق الاداء وقت تقرره حيث حكم
بصحة الفعل الموجود له في حالة النوم والاغماء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم بعد زواله وجعلنا السبب الموجود في تلك الحالة
معتبرا في حق ايجاب القضاء عند زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر الجنون بان امتد فصار لزوم القضاء مؤديا
الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه دفعا للحرج في القضاء وينعدم الوجوب
ايضا لانعدام الاداء فان السبب لا يؤثر في الوجوب الا لتأديته الوجوب الى الاداء او القضاء فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب
فائدة وهذا القياس والاستحسان في الجنون العارضي بان بلغ عاقلا ثم جن تأتيان بلا خلاف بين اصحابنا فاما الجنون الاصلي
بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا وقبل تمام يوم
وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر والا قضاء ما فاته من الصلوات عنده وعند محمد وهو ظاهر الرواية
هو بمنزلة الجنون العارضي وقيل الاختلاف على العكس وجه الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ
لآفة فيه مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزمه الحقوق
مقتصرا على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء كل منها القوة فكان معترضا على المحل الكامل
بلحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل
قبل البلوغ من قبيل العارض ايضا لانه لما زال فقد دل ذلك على حصوله عن امر عارض على اصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه
فكان مثل العارض بعد البلوغ قوله وحد الامتداد كذا اعلم ان الامتداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات يحصل بالكثرة
الموقعة في الحرج لان الجنون اذا امتد لا بد من ان يكون ايجاب العبادة معه موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع
الجنون واذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد
فيحرج في ادائها لكثرتها ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبرنا ادناها وهو ان يستوعب العذر وظيفة الوقت الا ان
وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت قصير في نفسه فوكدت كثرتها بدخولها في حد التكرار فحد الامتداد في الصوم بان يستوعب
الجنون في شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر الرواية
وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر
لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه وكان الجنون والافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا
ولو افاق في يوم رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا فيه والصحيح لا يلزمه القضاء لان الصوم
لا يفتتح فيه وانما لم يعتبر التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا دخول الصلوات في حد التكرا

تاکید الوصف الکثرة فان اصل الکثرة یحصل باستیعاب الجنس وانما یصار الی المؤکد اذا لم یرد د المؤکد علی الاصل نی باب الصوم یزداد المؤکد علی الاصل اذ لا یاتی وقت وظیفة اخری مالم یمض احد عشر شهرا فیزداد او ما جعل تابعا علی الاصل وهو فاسد ولا یلزم علیه زیادة المرتین علی المرة الواحدة فی الوضوء فانها شرعت لتاکید الفرض مع انها اکثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة الصلوة بطریق الوجوب بل الزائدة سنة والسنن والنوافل وان کثرت لا یماثل الفرض فلا یرد نقضا لان المطلوب نفی المماثلة بین التبع والاصل وقد حصل بخلاف ما نحن فیه لان الزائد فیه شرط کالاصل فلم یجز ان یکون مثلا له والثانی ان الصوم وظیفة السنة لا وظیفة الشهر وان کان اداره فی بعض اوقاتها کالصلوات الخمس وظیفة الیوم واللیلة وان کان اداؤها فی بعض الاوقات ولهذا کان رمضان الی رمضان کفارة لما بینهما وجعل صوم رمضان مع ست من الشوال بمنزلة صیام الدهر کله کما ورد به الحدیث ثم لما مضی الشهر دخل وقت وظیفة اخری اذ الاستیعاب لا یتحقق الا بوجود جزء من الشوال فکان الجنس کالتکرار بتکرر وقته ویتاکد الکثرة به فلا حاجة الی اعتبار تکرار حقیقة الواجب فکان هذا مثل ما قال ابو حنیفة وابو یوسف فی الصلوة علی ما نعرفه قوله وفی الصلوة ان یزید الجنون علی یوم ولیلة اختلف اصحابنا رحمهم الله فیما یحصل به التکرار فاعتبر محمد دخول وقت نفس التکرار الصلوة فی حد التکرار بان یصیر الصلوة ستا لان التکرار یتحقق به واعتبر ابو حنیفة وابو یوسف دخول وقت الصلوة فی حد التکرار فاعتبر الزیادة علی یوم ولیلة باعتبار الساعات والیه یشیر لفظ الکتاب وفائدة الاختلاف تظهر فیما اذا جن بعد طلوع الشمس ثم افاق فی الیوم الثانی قبل الزوال او قبیل دخول وقت العصر فعند محمد رحمه الله یجب علیه القضاء لان الصلوة لم یصر ستا فلم یدخل الواجب فی حد التکرار حقیقة وعندهما لا قضاء علیه لان وقت الصلوة الخمس وهو الیوم واللیلة قد دخل فی حد التکرار حقیقة وان لم یدخل الواجب فیه والوقت سبب فیقام مقام الواجب الذی هو مسببه للتیسیر علی المکلف باسقاط الواجب عنه قبل صیرورته مکررا کما اقیم السفر مقام المشقة وفی الزکوة ای الامتداد فی حق الزکوة ان یستغرق جنون الحول عند محمد رحمه الله وهو روایة ابن رستم عنه ورواية الحسن عن ابی حنیفة رح والمروی عن ابی یوسف فی الامالی قال صدر الائمة ابو الیسر وهذا هو الاصح لان الزکوة یدخل فی حد التکرار بدخول السنة الثانیة وروی هشام عن ابی یوسف ان امتداده فی حق الزکوة باکثر السنة ونصف السنة ملحق بالاقل لان کل وقتها الحول الا انه سدیل حد القدر تا باکثر الحول عملا بالتیسیر والتخفیف فان اعتبار اکثر السنة الیسر واخف علی المکلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الی سقوط الواجب من اعتبار الجمیع کما ان اعتبار الوقت فی حق الصلوة الیسر من اعتبار حقیقتها واذا زال الجنون قبل الحد الذی ذکرناه فی کل عبادة منها کان علی الاختلاف المذکور بین ابی یوسف ومحمد علی ما ذکرناه فی الصوم والصلوة وبیانه فی حق الزکوة فیما اذا بلغ الصبی مجنونا وهو مالک النصاب فزال جنونه بعد مضی ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفیق وجب علیه الزکوة عند محمد لانه لا یفرق بین الاصلی والعارضی ولا یجب عند ابی یوسف بل یستانف الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبی الذی بلغ الان عنده ولو کان الجنون عارضیا فزال بعد ستة اشهر یجب علیه الزکوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل الامتداد عند الکل ولو زال الجنون بعد مضی احد عشر شهرا تجب الزکوة عند محمد سواء کان اصلیا او عارضیا لوجود الزوال قبل الامتداد لمساواة الاصلی العارضی عنده وعند ابی یوسف لا یجب لوجود الزوال بعد الامتداد قوله وما کان حسنا لا یحتمل غیر شمل

الايمان بالله تعالى مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما
وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه بطريق التبعية ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف الضار والنافع ثابت في
حقه ان الكفر بالله عز وجل قبيح لا يحتمل العفو فلا يمكن القول برده بعد تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما ثبت في حقه ايضا لانه تبع لهما في
الدين الا يرى ان الاسلام لا يمكن ان يثبت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت
التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة فلو لم يحكم بردته لوجب ان يتصور وتمامه هو فاسد فلزم القول بثبوت الردة في حقه
ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه مسلمان فارتدا ولحقا به بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار الاسلام لا يثبت
الردة في حقه لانه مسلم تبعا للدار الاسلام لان اسلامه يستفاد باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار الاسلام
لانه خلف عن الابوين ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان ثم جن فارتدا ولحقا به دار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا في
الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يتبع ابويه لانه صار اصلا في الايمان بتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد
والاقرار ولم ينعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقي مسلما كذا في تكملة الجامع **قوله** واما الصغر فانه في اول احواله مثل الجنون ويسقط
عن الصغير ما يسقط عن المجنون ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به بوجه لانه اي الصغر الضمير راجع الى مدلول الصغير عديم العقل والتمييز كالمجنون والتمييز
معنى يعم جميع الحيوانات به يعرف ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي يتعلق بها بقاؤها ركبه الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان
به يدرك عواقب الامور وحقائق الاشياء وقد عدم الصغير كليهما في اول احواله فكان مثل المجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون للمجنون
تمييز وان لم يكن له عقل وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ترقى الصبي عن اولى درجات الصغر الى اوساطها وظهر فيه شيء من اثار العقل
فقد اصاب ضربا اي نوعا من اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء ويجب ذلك لكن الصبا عذر مع ذلك اي مع انه قد اصاب
ضربا من الاهلية لانه ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من
حقوق الله تعالى مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار وتحتمل النسخ في انفسها ويثبت
باسباب جعلية مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان يسقط بهذا العذر الذي هو راس الاعذار وان لا يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي
لعدم الخطاب لكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى اله دائم منزه عن التغير
والزوال فكان وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يتعذر العبد في الاداء لعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يتعذر
في اداء الصلوة لعذر حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلاجرم اذا اداه الصبي كان فرضا لا نفلا على
ما مر بيانه **قوله** وجملة الامر اي الامر الكلي في باب الصغر وحاصل احكامه ان يوضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو
والمراد بالعهدة ههنا اللزوم ما يوجب التبعة والمؤاخذة وقيل العهدة ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجه واسم لما حصل من العرف
ويصح منه وله اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض
لان الصبا من اسباب الرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الرحمة على الصغار وشرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر
كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو اي عن كل عهدة يحتمل العفو اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ بوجه
واحترز به عن الردة فانها لا يحتمل العفو وعن حقوق العباد فانها حقوق محترمة يجب بمصالح المستحق وتعلق بقائه بها فلا يمتنع

وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ لعذر ولهذا اي ولان الصبا سبب للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو لا يحرم الصبي عن الارث
بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او خطأ لا يستحق ميراثه لانه موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو باعذار كثيرة فيسقط بعذر الصبا ويجعل
كان المورث مات حتف انفه ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية
فانها تجب لعصمة المحل وهو اهل لوجوبها عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل
حرمانه بالرق والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا لا يستحق الارث عن قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث
لان اهليته باهلية الملك اذ الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك لما بيناه ولان توريث الرقيق عن قريبه توريث الاجنبي
من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا للملك يثبت الملك ابتداء للمولى وذلك باطل ولان الحق بالاموال الميت باهل الارث
وكذلك الكفر اي وكالرق الكفر في انه ينافي الارث لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله عز وجل ولن يجعل الله للكافرين
على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا
يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية كذا ذكر شيخ الاسلام في شرح التقويم وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم
سببه وهو الولاية كما في الكفر او لعدم اهليته اي اهلية المستحق او عدم اهلية المحل للشخص كما في الرق لا يعد جزاء اي عقوبة ولا يمتنع
بسبب الصبا الا ترى ان من لا يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك عقوبة وكذلك هذا ثم
الشيخ اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث وهو اتصال الشخص بالميت بقرابة
او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية الا ان الشيخ لما نظر الى ان الكافر لا يخرج بكفره
عن اهلية الارث مطلقا فانه يرث من كافر اخر وذلك لا يثبت بدون الاهلية بخلاف الرقيق فانه لا يرث من احد
اصلا فلم يكن اهلا للميراث لوجه جعل الكفر مزيلا للسبب والرق مزيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية
سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السببية قوله واما العته بعد البلوغ فكذا العته آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعض كلامه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل
يشبه العته اخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغير في الاحكام الحق العته باخر
احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه
وتوكله في بيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي
ما يوجب الزام شيء فيه مضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب
ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاقه امراته لنفسه ولا اعتاقه عبد نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والضرر ولما ذكر ان العهدة ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما
يستهلك الصبي والمعتوه من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد يثبت في حقهما فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك
من الاموال فليس بعهدة اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة يحتمل العفو في الشرع وضمان
المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم بالعقود

في اغلب الاستعمال وهو المراد بها ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من
المحل المعصوم ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها اي بالغا معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد
اليه لتعلق بقائه وقوام مصالحه به وبالصبا والعته لا تزول حاجته اليه عنه فيبقى معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمنع بعذر
الصبا والعته بخلاف حقوق الله فانها تجب بطريق الابتلاء فذلك يتوقف على كمال العقل والقدرة وبخلاف الحقوق
الواجبة بالعقود لانها انما وجبت بالعقل وقد خرج كلامهما من الاعتبار عند استلزامه الضرر لم يجعل العقود اسبابا بالتلك الحقوق في
حقهما قوله ويوضع عنه اي عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبي ولا يجب عليه العبادات ولا يثبت في حقه العقوبات
كما في حق الصبي وهو اختيار عامة المتاخرين وذكر القاضي الامام ابو زيد في التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا في حق العبادات
فانا لم تسقط به الوجوب احتياطا في وقت الخطاب وهو البلوغ بخلاف الصبا لانه وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام رح
مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا رح ظنوا ان العته غير ملحق بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
ظنوا بل العته نوع جنون فيمنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبي ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه ان
نقصان العقل لما اثر في سقوط الخطاب عن الصبي كما اثر عدمه العقل في حقه اثر في سقوط الخطاب عن الصبي بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه في السقوط
بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا في كمال العقل فاذا لم يحصل الكمال بحدوث هذه الآفة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط عن
المجنون كما يسقط عن الصبي في اول احواله تحقيقا للعدل وهو ان لا تؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع ويسقط عن المعتوه كما يسقط
عن الصبي في آخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفي الحرج عنه نظرا له ومرحمة عليه ويولى عليه اي يثبت الولاية على المعتوه لغيره كما تثبت
على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي هو على غيره لانه عاجز عن التصرف
بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره لانه عاجز ولما جمع الشيخ بين اول احوال الصبا والجنون وبين آخر احواله والعته ذكر
ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما يفترق الجنون والصغر اي لا فرق بين الجنون والصغير والمراد به اول احواله
الذي لا عقل فيه للصبي الا ان هذا العارض اي الجنون غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فقيل اذا اسلمت امراة المجنون عرض
على ابيه او امه الاسلام في الحال فلا يؤخر العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المراة والصغر محدود فوجب تاخير العرض
الى ظهور اثره العقل حتى لو زوج النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية واسلمت المراة وطلبت الفرقة لم يفرق بينهما بتركها
عليه حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلامه بنفسه في التعجيل تفويته وليس في
ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر ولا فساد في الحال لان عقل الصبي اوانه معهود على ذلك اجرى الله تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل
عرض عليه القاضي الاسلام فان عقل والا فرق بينهما وانما صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق
الله دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه فلا يؤخر الى بلوغ الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق
الاباء منه فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ كذا في شرح الجامع قوله واما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعني في وجوب العرض
في الحال كما لا يفترقان في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب العرض عليه في الحال كما يجب في
اسلام امراة الصبي العاقل العرض على نفسه في الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبي

العاقل نص على صحة اسلامه في مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه لما لم يصح لعدم العقل لم يفيد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا للظلم عن المرأة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبي العاقل والمجنون وان استويا في وجوب العرض في الحال فقد افترقا في ان الواجب في حق الصبي العرض على نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه فحصل مما ذكرنا ان المجنون ساوى المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه وفي حقهما العرض على انفسهما ويفارق المجنون الصغير في الوجوب في الحال وفي الوجوب على الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في الوجوب في الحال ويساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري ويبطل المراد بين التعريفين بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرج بالنوم والاغماء عن ان يكونا عالمين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن المجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا الامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للتخيلة مانعة عن الطباع ما يرد من الذكر فيها وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل عاقل يعقل نسيانا من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج يمتنع الوجوب به اذ الانسان لا ينسى عبادات متوالية تدخل فيه حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه اي النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها من غيره عادة والتسمية في الذبيحة اي ومثل نسيان التسمية في الذبيحة فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه وتغير منه حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف جعل عذرا لكن اي جعل النسيان الموصوف من اسباب الضعف في حق الله تعالى فجعل كان المفطر لم يوجد فبقي الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة وانما جعل التسمية من حقوق الله تعالى لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها الحرمة وهما من حقوق الله تعالى عز وجل لانه اي النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطع اختيار العبد عنه بالكلية فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سببا للعفو بوجه حتى لو اتلف مال الانسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه لا لابتلاء لانه ليس للعبد على العبد حق الابتلاء بل حقه في نفسه وهي محترمة فيبقى حقوقا يتعلق بها قوامها كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع به وجوبها فاما حقوق الله تعالى ابتلاء لانه جل جلاله غني عن العالمين وله ان يبتلي عبادة بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه عن افعالهم وقال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين والابتلاء لا يتحقق مع العجز لعدم العلم فيجوز ان يجعل النسيان عذرا في بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه **قوله** ولهذا اي ولان النسيان الغالب جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع

الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم فيجعل عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعدة والكلام في جميع الاحوال لان النسيان فيهما غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة له مانعة من النسيان اذا نظر اليها فكان وقوعه فيه لغفلة وتقصيره فلا يجعل عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص عليه قوله واما النوم فكذا النوم فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز العبد به عن اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب سكون الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الجريان في الاعضاء مع قيامه فيعجز العبد به وقوله فيعجز من كذا ليس تحديد النوم اذ الاغماء ونحوه داخل فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب للاداء نتيجة قوله فيعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم عجزا عن كذا كان حكمه تاخير حكم الخطاب في حق العمل به لا سقوط الوجوب لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه واحتمال خلفه وهو القضاء على تقدير عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط وجوب العمل الى خير القدرة الا ان يطول زمان الوجوب فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في قضاء ما يفوته في حال نومه لانه لا يمتد ليلا ونهارا عادة فلم يسقط الوجوب به لانه لا يخل بالاهلية وقوله فبطلت عباراته نتيجة قوله وهو ينافي الاختيار يعني لما نافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عباراته فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء وصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله ولم يتعلق الى اخره اذا قرأ المصلي في صلوته قائما وهو نائم لم يصح قراءته في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتد قيامه وركوعه وسجوده من الفرائض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة فلا نص فيها عن محمد رحمه الله وقيل انها تعتد من الفرائض لانها ليست بركن وان كانت من جملة الفروض وفرق بين الركن وبين الفرض فركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء وتقويم الصلوة لا يقع بالقعدة وانما يقع بالقيام والقراءة والركوع والسجود ولهذا لو حلف لا يصلي فقام وقرأ وركع وسجد يحنث في يمينه ولو كانت القعدة من جملة الاركان لتوقف الحنث عليه فان الحنث في اليمين لا يتحقق الا بوجود ذلك الشيء ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز ان تحتسب من الفرض بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يتأدى في حالة النوم وذكر في المنية اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد فان لم يفعل فسدت صلوته وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة واذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له وهو مختار الشيخ الامام فخر الاسلام وذكر في المغني وفتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي النوادر اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته هو المختار فاما اذا قهقه النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد ايضا فقال الحاكم ابو محمد الكفني تفسد صلوته ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن ابي حنيفة رح انها تكون حدثا ولا يفسد صلوته حتى كان له ان يتوضأ ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر الى الاختيار فلا يمتنع بالنوم فكان

القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا بمنزلة الرعاف فلا تفسد الصلوة وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وهذا هو المذكور في عامة
نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا واما
كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية
من فعله ومختار المصنف وفخر الاسلام رحمهما الله انها لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا
لان النوم يبطل حكم الكلام فتبين بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخيرة وحدها قوله والاغماء
كذا الاغماء فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعمال قياسه حقيقة كذا فسره الشيخ ابو المعين رح وكانه اراد فتورا
غير طبعي والا دخل النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقوله يزيل القوى فانه لا يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل
لا يوجب عدم العقل فيبقى الاهلية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار واوجب عجزا عن استعمال القدرة اوجب تاخير
الخطاب بالاداء وبطلان العبارة كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو اي الاغماء اشد من
النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في
حال صحة فمن هذا الوجه يختل كونه عارضا وان تحققت العارضية فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القدرة
ايضا وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة
حيوته فكان اقوى من النوم في العارضية ينافي القوة اصلا لما بينا انه مرض يزيل القوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف
النوم لانه عجز عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان
او قاعدا او قائما او راكعا او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب
فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون حدثا ومنع اي الاغماء البناء قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع لانه
من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ولانه فوق الحدث
في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل واحد
منهما كذا في بعض الفوائد بخلاف النوم فانه لازم للانسان باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمنع البناء بمنزلة الرعاف وذكر
في فتاوى قاضي خان اذا نعس في الصلوة من غير تعمد فنام قائما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينتقض طهارته ولم تفسد
صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضأ ويبني وقيل لا تفسد صلوته ولا تنتقض طهارته كما لو نام في السجود فاما اذا نام مضطجعا
متعمدا ينتقض وضوءه وبطلت صلوته بالاطلاق واعتبر امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا
امتد ولم يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا وكان القياس ان لا يسقط بالاغماء شيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه
لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تاخير الاداء دون سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء
قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم لا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول
عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة
رحمه الله تعالى وابي يوسف رحمه الله تعالى وباعتبار الصلوات عند محمد رحمه الله تعالى على ما بينا في الجنون

في الجنون وقال الشافعي رحمه الله استداده باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل لا يجب عليه
القضاء لان وجوب القضاء يبتني على وجوب الاداء او فرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغماء ولكن تحسنا
بحديث علي رضي الله عنه فانه اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رضي
الله عنه اغمي عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان استداده في الصلوة بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم
لا يعتبر استداده وهو معنى قوله خاصة حتى لو اغمي عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء ان تحقق ذلك
الا عند الحسن البصري فانه يقول سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء يبتني عليه
وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاط لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا تزول الاهلية به لما
بينا ولا يتحقق بالحرج به ايضا لانه انما يتحقق فيما يكثر وجوده واستداده في حق الصوم نادر لانه مانع من الاكل والشرب
وحيوة الانسان شهرا بدونهما لا يتحقق الا نادرة فلا يصح لبناء الحكم عليه وفي الصلوة استداده غير نادر فيوجب حرجا فيجب اعتباره
قوله واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء
هو عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلاء كما تتملك الصيد وسائر المباحات واحترز
بالحكمي عن الحسي فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان قوي
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها ولا يلزم عليه ان اهل الحرب احرار حتى
ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم نافذة وانكحتهم صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة لان ثبوت وصف الرق فيهم
بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة التملك في حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على ديانتهم فيما بينهم بالحرية فيثبت هذه الاحكام
في حقهم شرع اي الرق جزاء في الاصل اي في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله عز وجل وصيروا
انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم وابصارهم بالتامل في ايات الله والنظر في دلائل وحدانية الله جازا
هم الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال التملك وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في التملك والابتذال
ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في حال البقاء
ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد
رقيقا وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج
فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم
ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضية المعترض للامر اي الذي انتصب لامر فعلية من العرض يقال فلان جعل عرضة
للبلاء اي منصوبا له بحيث يعترض عليه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معرضا لها فتبتذلوه بكثرة الحلف
به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا للتملك والابتذال اي الاستهان قوله وهو وصف لا يحتمل
التجزي اصله التجزؤ بالهمزة لكن الفقهاء لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات فصار تجزوا بالواو ثم
٢٠ قلبوا الواو لوقوعها طرفا ياء فقالوا التجزي ومثله توضيء والتوضي اي الرق لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي

من مشائخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة ورأى الصواب في ان يسترق انصافهم ونفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم يبتني على السبب كذا في المبسوط ولا اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف شائعا دون النصف والحاصل ان المحل لا يتجزى في قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والجهل وكما ان المرأة لا يتجزى في اتصافها بالحل والحرمة والمراد من التجزي وعدمه فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او العتق او الاعتاق او الملك والاتصاف به يقبل التجزي او لا يقبل فافهم ثم استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا بالمسئلة المذكورة وان محمدا ذكرها في اخر دعوى الجامع من غير ذكر خلاف فدل انه مذهب اصحابنا جميعا انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع احكامه مثل الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل التجزي باتفاق بين اصحابنا ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص به اهلا للمالكية والشهادة والولاية ودفع بها من يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره كذا قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون بعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا على ان الملك هو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه للتجزي ثبوتا وزوالا اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزي وعدمه فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الاعتاق لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق كله لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبده عتق كله ليس لله فيه شريك ولان الاعتاق انفعال العتق اي لازمه الذي يتوقف وجوده عليه يقال اعتقته فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود الملزوم بدون اللازم فاذا لم يكن الانفعال وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق شقصا من عبد لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب ههنا ازالة الملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته وهو المراد من قوله عليه السلام عتق كله اي يصير عتيقا باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يستدام فيه الرق ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيتجزى في المحل كالبيع وذلك ان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو مالك للمالية دون الرق لانه اسم لضعف شرعي مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قلنا وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة الكفر حقه على المملوك فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى ويتعلق ببقاء الملك بقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك

متعلقة بالنبوة فانها شرط الملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا بالمالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزى كالثواب الا انه ازاله الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاطا للمالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا واعتاقا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كالقاتل فعله لا يحل الزوج وانما يحل لبنية ثم تزهق الروح بنقض البنية فيكون فعله قتلا او كشر القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون الواسطة فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى الى آخره **قوله** وصار ذلك اى اسقاط الملك الذي هو متجزى لثبوت العتق الذي هو غير متجزى مثل غسل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فانه متجزى حتى كان غاسلا بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض فلا يثبت اباحة الصلوة التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية حتى كان هو اوقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد وكذلك منهما الا ان العبد استحق بازالة الملك من البعض حق العتق لان الازالة لما صحت استحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير والاستيلاد ولما استحق العتق للحال ولم يحتمل النقض وجب تكميله من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد ولان في الكتابة تاخير حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار فالحاصل ان الاعتاق عنده اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف المرأة وايقاع نصف تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبوت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا **قوله** وهذا الرق الذي نحن في بيان احكامه وكان احترز بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى رقا ولا يمنع مالكية المال ينافي مالكية المال حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام المملوكية مالا يعني مملوكية من حيث المالية لا من حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان بجهة واحدة في حق شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مالكا للمال من حيث انه ادمي لا من حيث انه مال كما قلنا في مالكية غير المال قلنا لو قيل بمالكية من حيث انه ادمي يلزم منه ان يكون المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك متبذل للمال والمال متبذل ولا يجوز ان يكون المتبذل متبذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية ماليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن وهاء فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل ينبغي ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له لا قلنا انه مملوك له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف وكان نائبا عن المولى حتى باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا من حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة عبده ابتداء فبقي له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص يبقى مالكا لذلك التصرف كذا في ماذون المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت الاحكام المنبئة

على الملك في حق الرقيق فلا يملك والمكاتب التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملك كان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وقال مالك رح يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت بالنكاح اقوى مما يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت في حق العبد لعدم اهلية فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن المولى في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد والسرية الامة التي بوأتها بيتا واحدتها الاوطى فعلية من السير وهو النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما تعال تظننت وتظنيت وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار حق بمكاتبه الحرية يدا فيوهم ذلك جواز التسري له فازال الوهم بذكره قوله ولا يصح منهما حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لانها بمنافع البدن والمال والعبد لا يملك شيئا منهما اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع حادثة على ملكه لان ملك الذات علة الملك للصفات فكانت المنافع للمولى واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب الا ما استثني عليه اي على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم فان القدرة التي يحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست للمولى بالاجماع والعبد فيهما تبع على اصل الحرية واذا كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن الفرض بخلاف الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار ما ادى عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط الوجوب لذاته وانما يشترط التمكن من الوصول الى موضع الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه حاصلا بالمنافع التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فللمولى وباذن المولى لا يخرج المنفعة عن ملكه فانما وقع اداؤه بما ملك لغيره فلا يتادى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تادى بتمليك المال وهو للمولى لا لنفسه وهذا بخلاف الجمعة اذا ادها باذن المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تؤدى في وقت الظهر خلفا عن الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد بالرق لم يصر مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكيته لهذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية والضرورة داعية على اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل للحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بامته المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الانتفاع بما له اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فاذا لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما يوقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال اخر يتعلق به وما لتعلق حق المولى فلم يكن بد من اجازته الا يرى ان المولى لو اسقط حقه عن المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لا يملك المولى اجباره عليه لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا لملكه من الزنا الذي هو سبب الهلاك والنقصان لا لانه مالك لهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد الاجبار دون المولى وهو مالك الطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا ابقاء لها فثبت له ملك الدم والحيوة كما يثبت مالكية النكاح ولهذا لا يملك المولى اتلاف دمه اذ لا ملك له فيه وصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بان ولي القصاص يستحق اراقة دمه وهو في ذلك مثل الحر وكان هذا اقرار على نفسه لا على حق المولى فيصح ويوخذ به في الحال ويقتل الحرية لانه مبقى على

اصل الحرية في حق الدم والحيوة **قوله** وينافي اي الرق كمال الحال في اهل الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما ينافيه لان كمال الحال في الكرامات ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد من ان يكون بينهما تناف من الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب والاستيجاب ويمتاز بها من سائر الحيوانات فيكون كرامة والحل فان استفراش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم لحوق اسم ولائمة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه السلام الى التسع والى ما شاء الزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق والولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب الرق لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان مكلف من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها ضعيف بالرق فلا تحتمل الدين اي لم تقو على تحمله بنفسها لضعفها حتى لا يمكن المطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة واكسابه تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب لزمة المريض لما ضعفت بانعقاد سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد من تعلق الدين الكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب الموجود في يده تصرف الى الدين اولا فاذا لم يف به او لم يكن لكسب يصرف مالية الرقبة اليه ولا يباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع كذا اليه اشير في الاسرار الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب ومعتق البعض عند ابي حنيفة رحمه الله **قوله** وكذا الحل لما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف الحل الذي يبتنى عليه ملك النكاح المرء اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رحمه الله له ان يتزوج اربعا لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح وما لا يؤثر فيه الرق فالحر والعبد فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم في حق الاقرار بالعقود وقلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان استحقاق النعم بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقضت اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة فكذلك اثر الرق في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رضي الله عنه قال لا يتزوج العبد اكثر من اثنتين **قوله** وتطلق الامة ثنتين يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة به محل النكاح لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب للسكن والازدواج وتحصين النفس وتحصيل الولد والمرأة يحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة والدار وبها يختصان بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فكما تنصف حل الرجل بالرق ينتصف حلها بالرق ايضا والطلاق مشروع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل المرأة ازيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس لكن ملك عبدين تلك الطلقتين لم يبدا واحد الملك اعتاقا فعلا الا ان حل الامة على النصف من حل الحرة كما ان حل العبد على النصف من حل الحرات بتنصيف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحدة لا تتجزى فتكمل وصار يفوت به حل الامة طلاقين ويؤكد ما ذكرنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وتنصيف العدة لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق في تنصيفها

الطلاق فكانت عدة الامة حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف فيتكامل ولا تسقط لان جانب
الوجود راجح على جانب العدم والاحتياط فيه ايضا والقسم حتى كان للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف بالرق
كما مر وقد روي انه عليه السلام قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم **قوله** والحد انما تنصفت الحدود في حق العبد والامة لان تغليظ العقوبة
بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم يكمل النعمة في
حقه والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصنين باستيفاء حظه من الحرة كانت جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما كملت النعمة في
ازواج النبي عليه السلام ورضي عنهن لتشرفهن بصحبته كان شرع العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن
كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد
والامة كما بينا اثر في تنصيف النعم في حق العبد والامة لما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب وهذا في المحل الذي يمكن تنصيفه فاما فيما لم يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء **قوله** وانتقصت قيمة نفسه
الى اخره ولما نافى الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد عن قيمة الحر حتى اذا قتل العبد خطاء وجبت على عاقلة الجاني قيمته ولا تزاد على عشرة
الاف درهم لكن ينتقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين الفا او اكثر وعند ابي يوسف والشافعي رحمهما الله يجب قيمته على الجاني
او على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى المالية في العبد راجح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا انتقصت عن الدية يجب القيمة
وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال وان كان الواجب بدل المالية يجب تقديره بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن
نقول اعتبار معنى النفسية اولى من اعتبار معنى المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو
زالت المالية بالاعتاق بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة معنى النفسية منه دون معنى المالية فكذا في ايجاب
المال ثم ايجاب الضمان بمعنى النفسية لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية لان كمال حال الانسان في الاصالة ينتهي بكمال
المالكية بالحرية والذكورة فبالحرية يثبت مالكية المال وبالذكورة يثبت مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافي مالكية المال فلا بد
من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية الرجل بصفة الانوثية التي توجب نقصانها في المالكية الا ان الرق ينقص احد ضربي
المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمهما لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تنزل منه بالكلية فانها تثبت
بامرين ملك الرقبة وملك التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة
اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة
فيكون اهلا لقضائها وادنى طريق قضاء الحاجة ملك اليد الا ترى ان الماذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا يتعلق الدين
بكسبه الذي في يده الا ان يد المكاتب لازمة ويد الماذون كالاجارة مع العارية وكذا لو اودع العبد مالا لغيره لا يملك المولى الاسترداد من المودع ماذونا
كان العبد او محجورا كذا في عامة شروح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في ديته لا بالتنصيف وانما بالانوثة فينعدم احد ضربي المالكية وهو
مالكية النكاح فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا تملك النكاح بل هي مملوكة فيه فلما زال احد المالكيتين بالكلية وجب تنصيف ديتها وانما ذكر
مع الجواب عما يقال يجب على هذا التخريج ان ينتقص ديتها دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته عن مالكية الحر بالربع لانا قد بينا
ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية الرقبة فلا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ماله خطر في الشرع وهو عشرة دراهم لانها

قل ما يستولى به من الحرة استمتاعا واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن في بعض الاحكام وتأيد ما ذكرنا
بقول ابن مسعود لا تبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في حكم المسموع من رسول الله عليه السلام فان قيل
لا نسلم ان المالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امرأتين
بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الاربع قلنا التوقف على الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة مع توقفها
على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن المولى وعن الصبي لا لبطلان المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا تنصيف عدد
الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر بلا نقصان فاما الجواب
عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة المقتول عن دية الحر فهو ان المقتول المضمان ضمان الدم في قليل القيمة ولهذا تجري
فيه القسامة وتحمله العاقلة الا ان الموجب انتقصان وصيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته فما دام يمكننا نقص دمه باعتبار قيمته
لا انقصنا بذلك السبب بالمال بدل دمه لا بدل ماليته واذا لم يمكن اثبات النقصان الذي انتقص به وهو المالية ويكون ذلك
الناقص بسبب الاعتبار بالمال بدل دمه لا بدل المالية واذا لم يمكن اثبات النقصان بالاعتبار بالامان ازدادت قيمة المالية على
دية الحر وجب التنقيص شرعا لكن بقدر له خطه كما بينا ووجوب الضمان للمولى لا يدل على انه بدل بالمالية لان القصاص وجب للمولى
ايضا وهو بدل النفس بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا لا يقضى دين العبد من بدل دمه ولكن العبد لا يصلح مستحقا فيستوفي
المولى الذي هو اولى الناس به كما يستوفي القصاص **قوله** وهذا عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال والاستحقاق لليد
مبني على مذهبنا فان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق النيابة ويثبت له الحكم الاصلي وهو اليد على اكسابه وكان
الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابت بالاذن
غير لازمة لخلو الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها بعوض كالملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعند الشافعي
رحمه الله هو ليس باهل للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة كالوكيل
يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد نيابة بمنزلة يد المودع وتبنى على هذا ان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي
رحمه الله لا يكون كذلك وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا وسنة كان مأذونا ابدا الى ان الحجر
عليه لان هذا اسقاط الحق والاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل ان يقبل التوقيت احتج الشافعي رحمه الله بان المقصود من التصرف
حكمه وهو الملك وانه يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك واذا لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من
التصرف لم يكن اهلا السببية وهو التصرف لانه شرع لحكمه لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن اهلا للتصرف بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق
اليد ايضا لان اليد لاستفادة ملك التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه واذا ثبت انه ليس باهل للتصرف
بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف
الا بالتنصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر بل سببا للحكم شرعا ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار الكلام بصدوره
من الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع لانها تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته في الاخبار
واخباراته في الديانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب

كما بينا والعبد من هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى ولهذا بقي مخاطبا بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص ولو اراد المولى
ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه فلو كانت مملوكة للمولى يقدر عليه وقابلية الدين ايضا
دليل ثبوت دين الاستهلاك في ذمته ودليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين صح الاقرار ووجب الدين بالذمة حتى لو كفل انسان
صح ويؤاخذ به في الحال الا ان العبد يؤاخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم
يخرج من ان يكون من البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا للتصرف وكان اصلا في حكم التصرف الذي هو ما هو اصل مقصود منه وهو
ملك اليد وكان عاملا في التصرف لنفسه لثبوت حكم الاصل له ولهذا لا يرجع على المولى بما لحقه من الديون ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل
يرجع على الموكل والمولى يخلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم اهلية العبد له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا
عن التصرف لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في ذمته يتعلق بمالية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى فلا
يتحقق الاستيفاء بدون رضاه واذا اذن فقد رضي بسقوط حقه فكان الاذن فك الحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون
نوع فان قيل لو كان العبد متصرفا لنفسه وكان الحكم واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى شيئا ثم اعتق
بسقوط حق المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكما لو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ النكاح والبيع لسقوط حق المولى ولما لم ينفذ علم انه
نائب عن المولى في التصرف قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن
تنفيذه على العبد بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت له لان التصرف متى وقع بجهة لا ينفذ بجهة أخرى بخلاف النكاح لانه انعقد
على الوجه الذي توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن للراهن فيمكن تنفيذها عند زوال
المانع من غير تغيير واعلم ان لما اختار في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف يقع للعبد وملك
الرقبة للمولى ابتداء والعبد مع هذا عامل لنفسه لان عمل الانسان متى دار بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا له
كالمكاتب لما كان كسبه لسيده من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة
لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون ملكا له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك تعذر القاؤه له فاستحقه المولى
لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله دين
العبد يمنع ملك المولى في كسبه لانه انما يقتضي الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فيثبت ان للمولى اكسابه بسبب ملكه في
رقبته لا بتصرف العبد والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يخلفه فيما هو من الزوائد وانما جعله من الزوائد لانه شرع وسيلة
الى ملك اليد الذي هو المقصود والتمكن من الانتفاع والوسائل غير مقصودة بل هي من الزوائد **قوله** ولهذا اي ولان الملك
لا يثبت للعبد بل المولى يخلفه فيه ولان الاذن غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا
في نفس التصرف وثبوت الملك لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل حتى يثبت
الملك له ولما كان للمولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون
له في حكم بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله بدون تعجيزه نفسه فلم يمكن جعله بمنزلة الوكيل في حكم بقاء
الكتابة **قوله** في مسائل مرض المولى متعلق بقوله وعامة مسائل المأذون اي اكثر ما يتعلق ببقاء الاذن اي جعلناه في حكم الملك

في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في عامة مسائل المأذون كالوكيل فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن العبده في التجارة ثم مرض المولى فباع العبد بعض ما كان في يده من تجارة او اشترى شيا وحابى في ذلك بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع افعل العبد جائز عند ابي حنيفة رحمه الله من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان واقعا للموكل في تصرف الوكيل تغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق حق ورثته بملكه كما تغير تصرف الوكيل بمرض الوكيل وصار كما اذا باشره المولى بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن فاحش فباطلة وان كانت تخرج من ثلث المال لان المأذون عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كان المحابات لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء مع وارثه ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة قائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت في صحته بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو الذي اقر له العبد لان رقبته وكسبه ملك للمولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين الصحة مقدما فهذا امثلة ففي هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه التصرفات ولم يعتبر صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون اذا اذن لعبده في التجارة فحجر المولى الاول لا ينحجر الثاني كالوكيل اذا وكل وقد قال له الموكل اعمل برايك لا ينعزل بعزل الاول ولو مات المولى صار محجورين كما لو مات الموكل صار المعزولين ويشترط العلم للمأذون بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو حجر المأذون من ملكه لم يبق للعبد ولاية ان يقبض شيا مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبده في التجارة ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيها او لحق بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن

قوله والرق لا يؤثر في عصمة الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع على نوعين مؤثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان خطاء فالدية والاثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطاء وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر في عصمة الدم مؤثمة كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر في قيمته اي قيمة الدم جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمته الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره في تنقيص القيمة لما بينا لا في العصمة لان العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيهما في كل واحد من الامرين مثل الحر بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه تم بعد وجود حقيقته بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله ولذلك اي ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا عندنا وقال الشافعي رحمه الله لا يقتل الحر به لانتفاء المماثلة بينهما فيما ينبني عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع الكرامات التي اختصت بها وصارت بها اشرف من الحيوانات وقد تمكن في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فانتقصت النفسية بمجاورة المالية فكان ابدا العبد في مقابلة الحر دون في النفسية فالحر نفس من كل وجه والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على الانتقاص انه بحسبه انتقاص البدل لا يلزم

عليه فضل الذكر بالانثى مع انهما دون الذكر في استحقاق الكرامات ولهذا انتقص بدل نفسها عن بدل نفس الرجل لان ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس بما ذكرنا
ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال المساواة الحر في سبب العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو تخلف العصمة لاوجب
القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب القصاص مع الشبهة ومجاورة المالية لا يخل بالنفسية والعصمة لان الوصف الذي ينبني عليه
القصاص يثبت لاجله العصمة كونه محتملا امانة الله تعالى اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء والبقاء لا يتحقق بدون العصمة وهذا وصف
اصلي لا ينفك عنه وما عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبت لتكميل الوصف المطلوب ولا يتعلق القصاص بها وقد وجدت
المساواة ههنا في المعنى الاصلي الذي ينبني عليه القصاص وكملت العصمة لاجله فلا وجه لمنع القصاص فاما النقصان البدل فالنقصان في الاوصاف
الزائدة فهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله فاما في حق القصاص فلا بدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت بينهما
في البدل **قوله** واوجب الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن
القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع البدن لقيامها
به والبدن ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع وكانت المنافع ملكا تبعا للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن الملك في بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في البعض نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع اي
ولان الرق اوجب نقصانا فيه لم يستوجب العبد السهم الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه اي حضر ولم يقاتل لا يكون له شيء لان
مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال به فكان كالتاجر وان قاتل باذن مولاه وبغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند اهل الشام يسهم العبد
والصبي والمراة لان النبي عليه السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة بحديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه انه
عليه السلام كان يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وبان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر
الذي هو اهل للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض ولا يلزم علينا ان الامام لو نفل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يستوي في
استحقاق السلب بين العبد والحر وربما كان سلب قتيله اكثر من سهم الحر فلم لا يجوز ان يستوي بينهما في استحقاق السهم لانا نقول استحقاق السلب بعد
التنفيل اما بالقتل او بايجاب من الامام ولا تفاوت بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة والعبد في اهلية الكرامات
انقص حالا من الحر الا ترى انه سوى في الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل ولا يدل ذلك على انه يجوز التسوية بينهما في استحقاق
الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول على الرضخ لما روي عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك فلم يسهم لي رسول الله عليه السلام
كذا في السير الكبير والمبسوط فتبين بما قلنا ان ما ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المحجور هو الذي يستوجب الرضخ فاما الماذون له في القتال فيستوجب
السهم الكامل لالتحاقه بالحر باذنه وهم **قوله** وانقطعت الولايات كلها بقوله مثل الذمة والحل والولاية فتبين الذمة ثم الحل
شرع في بيان الولاية يعني لا تثبت الولايات المتعدية مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيرها للعبد لانها تبتني على القدرة
الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال ثم الاصل في الولايات ولاية
المرء على نفسه ثم التعدي منه الى غيره عند وجود شرط التعدي ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف يتعدى الى غيره وقوله انما صح امان
العبد الماذون له في القتال بالكفار الحربي جواب عما يقال لما انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح امان الماذون في القتال
كما لا يصح امان المحجور عنه في قول ابي حنيفة رحمه الله واحدى الروايتين عن ابي يوسف رحمه الله لان الامان من باب الولاية تصرف

على الغير والزام عليه كالشهادة والولاية للعبد على الغير فلا يصح امانه كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية فقلنا انما صح امانه لان الامان سبب لاذى
في الجهاد يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في القتال صار شريكا للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها فاذا امن فقد اسقط حق نفسه
في الغنيمة فلزم حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم التجزي فلم يكن هذا الامان من باب الولاية فيصح مثل شهادة برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها
ليست من باب الولاية بل هي التزام العموم نفسا ولا ثم تعدى الحكم الى غيره فان قيل من المحجور عن القتال مثل المأذون له في استحقاق الرضخ
اذا قاتل فينبغي ان يصح امانه لما ذهب اليه محمد رحمه الله والشافعي رحمه الله لشركته في الغنيمة ايضا قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد
اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء له في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى فيكون حاله كحال الحربي
في المستأمن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور عن الاكتساب تمحض منفعة وكان كالمأذون
فيه من جهة المولى دلالة لانه انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا لخدمة المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن
القتال سالما واصاب الغنيمة وزال الضرر يثبت الاذن منه دلالة وهو بطريق القياس والاستحسان في العبد المحجور اذا آجر نفسه وسلم
من العمل واذا تقرر هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة اما على وجه القياس فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما
تثبت له بعد الفراغ من القتال لا قبله وحين تثبت الشركة لم يوجد وقت الامان وحين امنهم لم تكن الشركة ثابتة فيكون الامان منه تعرضا
لحق المسلمين بالابطال ابتداء لان حقهم حين امن ثابت بالنظر الى السبب فكان من باب الولاية واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بان
الامان انما شرع لكونه وسيلة الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملكه من يملك الفساد في المستقبل وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى
واستحق الرضخ محجور عن القتال في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل فلا يملك الامان وهو مثل العبد
المحجور اذا اشترى شيئا وباعه وربح كان تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه الحالة ولكنه لو تبرع بشيء
لا يصح لان التبرع انما صار مشروعا في حقه لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم والحجر فلا يصح التبرع منه فان قيل
كيف تثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق ينافي مالكية المال بل الشركة تثبت للمولى لان الرضخ العبد يكون لمولاه
مستحقا بالعبد كما يكون السهم الفارس مستحقا بالفرس قلنا الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه في ملك المستحق
كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا والدليل عليه ان
العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز والقسمة لا شيء لمولاه اعتبارا لموت من له سهم ولو مات الفرس في هذه الحالة او بعدما
جاوز الدرب استحق سهم الفارس **قوله** وعلى هذا الاصل وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال كالدم والحيوة وما يملكه العبد من التصرف
لا يمتنع عليه يتعدى ضرره الى غيره بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص
عليه لانه على الاصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود والقصاص
كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمتنع صحته لزوم اتلاف مالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما بينا في الامان
بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمتنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة
المستهلكة ماذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وقال زفر رحمه الله لا قطع عليه فيؤخذ لضمان المال في الحال
وان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق المال يلاقي حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي في ذمته وهو منفك الحجر

في ذلك فاما في حق القطع قبلا في نفسه والفك بحكم الاذن لم يتبينا ولهذا الا يرى انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا و
كذا اقراره بما يوجب استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا ووجه قولنا ان وجوب الحد على العبد باعتبار انه آدمي مخاطب لا باعتبار
انه مال مملوك وهو في هذا المعنى مثل الحر ماذونا او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار
عليه بذلك وما يملك المولى على عبده فيه ينزل منزلة الحر كالطلاق و بالائمة صح من الماذون يعني اذا اقر العبد الماذون
بسرقة مال قائم بعينه في يده صح في حق المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال لاقى حق نفسه
وهو ملكه لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا خلافا لزفر رحمه الله لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف
فعند ابي حنيفة رحمه الله اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه وعند
محمد رحمه الله لا يصح اصلا فلا يجب القطع ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رحمه الله يصح في حق الحد دون المال فيقطع
يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال لي فاما اذا صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بلا خلاف وجه قول
محمد رحمه الله ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه مولاه وما في يده كانه في يد المولى الا يرى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح
فكذلك في السرقة واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا
في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وجه قول ابي يوسف رحمه الله انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال للمسروق منه واقراره حجة في القطع
دون المال فيثبت ما كان اقراره حجة دون الاخر لان احد الحكمين منفصل عن الاخر الا يرى انه قد يثبت المال دون
القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان فيجوز ان يثبت القطع دون المال كما لو اقر بسرقة مال مستهلك وجه قول ابي حنيفة
رحمه الله انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا انه في ذلك مبقى على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان
القاضي يقضي بالقطع اذا ثبتت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة
ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوأمين فاعتقه المشتري
ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسبهما لا اخر منه ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط **قوله**
ولهذا اي ولان الرق ينافي مالكية المال ولان الرق ينافي كمال الحال في اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت
برقه بحيث لم يحتمل الدين بنفسها قلنا في جناية العبد خطاء انه اي العبد يصير جزاء الجناية يعني يصير العبد للمجني عليه او لورثته
جزاء الجناية فيقال للمولى عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش لان الواجب في باب القتل ضمان هو صلة في جانب
من وجه تبينا مبتدا لان كون المتلف غير مال ينافي وجوب الضمان على الالف وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر يوجب الحق
للمتلف عليه فوجب الضمان صلة في جانب المتلف لانه لا يستفيد به شيئا عوضا في جانب المتلف عليه ولكونه صلة لا يصح الكفالة
بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة كانها لم يجب بعد ولا يجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض كانها هبة ثم كون هذا الضمان
صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل للصلة ولهذا لا يستحق عليه صلة الاقارب ولا يملك ان يهب شيئا وهو معنى قوله
لان العبد ليس من اهل ضمان ما ليس بمال واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة له بالاجماع ليجب عليهم ولا يمكن
اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذا الاصل

في الدم ان يضمن بقدر الممكن وقوله الا ان يختار المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء اي يصير العبد جزاء في جميع الاحوال الا حال مشيئة المولى
الفداء فيصير اي الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش في الخطاء وعبده وانما نقل الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل لا يبطل
بالافلاس وعندهما يصير الواجب بمنزلة الحوالة اي بمنزلة المحال به على المولى او يصير التزامه الفداء بمنزلة الحوالة فكان العبد احال بالواجب على المولى
فيتوى بالافلاس الى رقبته كما في الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولي الجناية كان الارش
دينا في ذمته والعبد عبده عند ابي حنيفة رحمه الله لا سبيل لغيره عليه وعندهما ان ادى الدية مكانه والا دفع العبد الى الاولياء
الا ان يرضوا بان يتبعوه بالدية فلم يسم لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس العبد صار حقا لولي الجناية
لا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد الى الارش باختياره الفداء فاذا سلم الارش كان تحويلا حقهم من محل الى محل
مثله وفاء لحقهم فيكون صحيحا منه واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا لحقهم لا تحويلا الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل
ان يكون الجاني هو المصروف الى جنايته كما في العمد وانما يصير الى الارش في الخطاء اذا كان الجاني حرا لتعذر الدفع فكان اختيار
المولى الفداء نقلا من الاصل الى العارض وكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على المولى فاذا توى ما عليه بافلاسه
يعود الى الاصل كما في سائر الحوالات وابو حنيفة رحمه الله يقول قد خير المولى في جناية العبد بين الدفع والفداء والمخير بين الشيئين
اذا اختار احدهما يتعين ذلك واجبا من الاصل كالكفارة اذا اختار احد الاشياء الثلاثة فههنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية
في ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون لاولياء الجناية عليه سبيلا ولان الموجب الاصلي في القتل الخطاء
هو الارش فانه هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطا فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفي العبد
انما صير الى الدفع ضرورة على انه ليس باهل للصلة فلما ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء عاد الامر الاصلي فلا يبطل بالافلاس
وقيل هذه المسئلة بنية في التحقيق على اختلافهم في التفليس فعنده لما لم يكن التفليس معتبرا لان المال غاد ورائح كان هذا التصرف
من المولى تحويلا لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال في ذمة المفلس كان تاويا كان هذا اختيار
من المولى ابطالا لحق الاولياء كذا في المبسوط والله اعلم **قوله** واما المرض فكذا قيل المرض حالة للبدن خارجة عن المجرى
الطبيعي والمذكور في بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب عنها بالذات آفة في الفعل وآفة
الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان فالتغير ان تخيل صورا لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف البصر مثلا والبطلان
العمى فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح
المريض وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت حجر عليه
بسببه لكنه لما كان لسبب الموت بواسطة ترادف الالام والموت علة لخلافة الورثة والغرماء في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت
فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض
من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولان التعلق لا يثبت بالموت حقيقة فيستند هذا الحكم
الى اول المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطاء ثم كفر قبل السراية ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم

يتعلق بالموت فيستند الى سبب القتل فيظهر فى الآخرة انه اداها بعد الوجوب فيجوز فكذلك مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق بالمال حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض ثم لكون المرض من اسباب العجز شرعت العبادات على المريض بقدر الممكن اى الطاقة قائما او قاعدا او مستلقيا على ما عرف فى فروع الفقه ولكونه من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة الحق اى حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين فى حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال فى حق الغريم ان كان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث مثل ما زاد على الدين ومثل ما زاد على ثلثى ما بقى من الدين او على ثلثى الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق بحاجة المريض كالنفقة واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت فالنفس المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يحصل بضعف القوى وترادف الآلام وكل امر جزء من المرض مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه يضاف الى كلها دون الاخيرة فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين اصل المرض الذى افضاه كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فصار التصرف محجورا عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه يتصل ام لا يمكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة فان القول بصحته واجب فى الحال للشك فى ثبوت الحجر فى الحال وامكان التدارك بالفسخ والنقض عند تحقق الحاجة اليه باتصال بالموت وكل تصرف واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غيرهم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت حتى كان عبدا فى شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه على حق غريم او وارث بان كان فى المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث نفذ فى الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن فى ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم فى ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى على ملك هذا الرقبة دون ملك اليد ولهذا صح اعتاق الآبق مع ان اليد قد زالت عنه لبقاء الملك **قوله** وكان القياس ان لا يملك المريض الصلة وهى تمليك مال لا يحصل به عوض مالى كالهبة والصدقة ونحوهما واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اى بالصلة واداء الحقوق المالية لما ان المرض سبب لتعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر وهذه الاشياء من باب التبرع فلا يصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا تصح من العبد والصبى الا ان الشرع اى لكن الشارع جوز ذلك من الثلث نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر فى عمله فيحتاج عند حلول امارات المنية الى تلافى ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت تصرفه ليتدارك بعض ما قصر فيه لقوله عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليكم بثلث اموالكم فى اخر اعماركم زيادة على اموالكم فضعوه حيث شئتم **قوله** ولما تولى الشرع الايصاء للورثة مفوضا الى المريض فى ابتداء الاسلام لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد كان يجرى فى ذلك ميل الى البعض ومضارة للبعض فنسخ ذلك بقوله عز ذكره يوصيكم الله فى اولادكم وقد تبين النبى عليه السلام ذلك بقوله ان الله اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث فالشيخ رحمه الله اشار الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع اى الشارع الايصاء للورثة بقوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم وابطل ايصاءه اى نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليته بنفسه لعجز العبد عن حقيقة التدبير فى

مقدار ما يوصي به لكل واحد ليحصل بذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا ولقصده مضارة البعض كما وقعت الاشارة اليه في
قوله تعالى غير مضار وكان هذا النسخ تحويل كنسخ القبلة الى الكعبة يبطل ذلك اي الايصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن ان يجعل هذا جواب سؤال
وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الايصاء بالثلث وتخلصه للمريض كان ينبغي ان يجوز الايصاء وهذا للوارث لعدم تعلق حق الورثة به
كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله لبعض ورثته في حالة الصحة مع ان الشرع شرع في حق المريض الوصية للورثة بقوله تعالى كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت الآية لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم يبطل ذلك من كل وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة لان
الشرع لما حجره عن ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة ايصال النفع ومعناه حقيقة وشبهة سواء لان الصورة والشبهة
ملحقتان بالحقيقة في موضع التحريم احتياطا فلهذه الاشياء لايصال الصورة بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي حنيفة
رحمه الله سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به وهو المالية فكان
الوارث والاجنبي فيه سواء وابو حنيفة رحمه الله يقول انه آثر بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن ذلك لحق سائر الورثة
فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى
لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة حكما انه لو قصد ايثار البعض بشيء
من ماليته رد عليه قصده فكذلك اذا قصد بالعين فكذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة بالاكثر فتبين ان البيع من الوارث ايصال النفع
من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن ايصالا معنى لاسترداد العوض منه لتضمنه عقد المعاوضة فلذلك لا يصح ومثال الايصال معنى
الاقارير فان المريض اذا اقر لعين او دين لوارثه لا يصح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب
اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان
اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم الوارث
الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصال له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له بغير عوض وروي عن ابي يوسف رحمه الله انه اذا
اقر باستيفاء دين كان له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث عامله في الصحة فقد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء
الدين منه فلا يتغير ذلك الاستحقاق بمرضه الا يرى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة
لكنا نقول اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى بامثالها وكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف
اقراره بالاستيفاء من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء
ديونهم منه فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة فيتعلق بالعين والدين جميعا لان الوراثة خلافة
والمنع من الاقرار للوارث انما كان لحق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة
فلا يجوز مطلقا كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ رحمه الله واما مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة
بالرديئة او الفضة الجيدة بالرديئة من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله من خلاف الجنس الى الجنس دليل
على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فتفوت الجودة في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم
تعلق بالاصل والوصف جميعا كما تقوم في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره

فيتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا ههنا الا يرى ان المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي
يعتبر خروجه من الثلث ولو لم يكن للجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيئا بمثل القيمة **قوله** واما الحيض والنفاس فكذا الحيض في الشريعة
دم ينفضه رحم المرأة السليمة عن الداء والصغر واحترز بقوله رحم المرأة عن الرعاف والدماء الخارجة عن الجراحات وعن دم
الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الداء عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث
وبالصغر عن دم تراه من هي دون تسع سنين فانه ليس بمعتبر في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المرأة عقيب الولادة
فانهما لا يعدمان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بالقدرة البدن فكان ينبغي
ان لا يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط الجواز اداء الصوم فصار بخلاف القياس اذ
الصوم يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس لولا النص وهو ما روي انه عليه السلام
قال الحائض تدع الصلوة والصوم في ايام اقرائها ولجواز الصلوة قياسا فانه لا يتادى مع الاحداث والانجاس فيفوت
الاداء بهما اي بسبب وجود الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء بهما في فوات الشرط فوات المشروط وفي قضاء الصلوة
حرج لقضائها عنها في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت الواجبات داخلة في
حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذي
وهو مدفوع شرعا فلذلك يسقط عن الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على
عشرة ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن ذمة الحائض
وان سقط اداؤه عنه كمن اغمي عليه ما دون يوم وليلة فان قلت ينبغي ان يكون النفاس مسقطا للقضاء اذا استوعب
كما كان مسقطا لقضاء الصلوة قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض مسقطا للصوم بوجه كان
حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر ولما اسقط الحيض الصلوة لامى له اسقطها النفاس ايضا وان لم يستوعب اليوم
والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبنى الحكم عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة
فان وقوعها في وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه المجنون فانه يسقط القضاء عند
استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدم الاهلية اصلا فكان القياس
فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه بالاستحسان اذا لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب
سقوط القضاء كذا في بعض الفوائد **قوله** واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل السنة لقوله تعالى
خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت بزوال الحيوة تفسير باللازم لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده زوال
الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت موجبا للعجز لامى له لفوات الشرط ولهذا قال لانه عجز خالص
اي ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس
بخالص لبقاء جهة قدرة فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة واما احكام
الدنيا فاقسام اربعة منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه لحاجة غيره وهو انواع

ومنها ما شرع لحاجة ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته فقوله يسقط به اسے بالموت ما هو من باب التكليف بيان القسم الاول من احكام الدنيا
وانما يسقط لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف ضرورة وقوله لفوات
غرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما بالنسبة الى
صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الابتلاء ليظهر ما علم على ما علم مع بقاء اختيار العبد مبتلى بين ان يفعل باختياره فيثاب وبين ان يتركه
باختياره فيعاقب عليه ولهذا اي ولفوات هذا الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا ان الزكوة يسقط عن الميت في
حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة خلافا للشافعي رحمه الله بناء على انه الفعل هو المقصود في حقوق الله تعالى
عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان يأخذ مقدار الزكوة
وتعلقت الزكوة به عنده كما في دين العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم
سائر القرب في السقوط لفوات الاداء عن اختيار وانما بقي عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الاخرة وهو محجوز
بالاحياء في تلك الاحكام قوله وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثاني وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين
او لم يكن فان كان حقا متعلقا بالعين كما في المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ببقائه اي ببقاء العين
على تاويل المعين لان فعل العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد الموت من كانت العين في يده لحصول المقصود وان فات الفعل
وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون
الواجبة بالمعاوضة فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه اي الذمة على تاويل المذكور او الضمير الى
المجرد ما يوكد به الذمم وهو ذمة الكفيل لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام
مالية الرقبة والكسب اليها لضعفها لا يحتمله ذمة الميت بالطريق الاولى قوله ولهذا اسے ولان الذمة لا يحتمل
الدين بنفسها قال ابو حنيفة رحمه الله ان الكفالة عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت
وضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط في احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان
ثبوت الدين ووجوده يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعي يظهر اثره في توجه المطالبة سقطت المطالبة ههنا لاستحالة
مطالبة الميت بالدين وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال لولم الولد والوصي بالاداء منه ولا كفيل يطالب ولكنها
شرعت الالتزام المطالبة بما على الاصل لا لالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد سقوطها
الا يرى ان هذا الدين في حكم المطالبة دون دين الكتابة اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وههنا لا يصح
الكفالة لتاديتها الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصل فههنا اولى عن ان لا يصح لانها تؤدي الى ان
يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور يقر بالدين ثم تكفل عنه رجل تصح وان لم يكن العبد مطالبا
به لان ذمة العبد في حق نفسه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمالية ثابتة اذ يتصور ان يصير

۲۱

المولى فيطالب في المال ويتصور ان يعتقه المولى فيطالب بعد العتق فلما تصورت المطالبة في الحال وفي ثاني الحال بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تأخير المطالبة عن الاصيل مع توجهها لعذر عدم في حق الكفيل كمن كفل بدين عن مفلس حي يؤخذ الكفيل به في الحال وان لم يؤاخذ الاصيل به لان العذر المؤخر وهو الافلاس يختص بالاصيل بخلاف ما اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت عن الاصيل الى انقضاء الاجل فلا يقدر الكفيل على التزامها حالة قوله وانما ضمت اليه المالية جواب عما يقال لما كملت ذمته في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمال الدين كما في حق الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى ذمته لاجل احتمال الدين في حق المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبرءا للحقوق الواجبة ومبطلا لها وهو واجب التسليم والايفاء موصوف بانه مطالب حقا لمدعي ولهذا يطالب في الاخرة بالاجماع ولو ظهر له مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه عجز عن المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس ونحن لا نسلم ان هذا الدين مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل هو ضعف الذمة وخرابها فيكون الدين غير مطالب به بمعنى فيه وهو سقوط لعدم المحل لا للعجز بالمعنى فينا كالذي ليس له على احد دين لا يمكن له المطالبة بالدين لعدم الدين لا للعجز فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها فيبقى الدين مستحق المطالبة المفلس خصوصا عند ابي حنيفة رحمه الله ولان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله وان كان شرع عليه بطريق الصلة اي كان ما وجب عليه لحاجة الغير شرعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة الفطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت به اولى الا ان يوصي فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ويقع الوصية راجع اليه فيجب تصحيحها نظرا اليه قوله واما الذي الى الحكم الذي شرع للعبد وهو قسم الثالث فمبناه على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة عنهم اذ هي تثبت فيهم بكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداثه والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبني على العجز والافتقار فشرعت لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها نشأ عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب وينجبر به ولا عجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اي للميت ما كان مشروعا لحاجته ينقضي به حاجته ولذلك اي ولانه يبقى ما ينقضي به حاجته قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا يرى ان لباسه في حالة الحيوة مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لمساس حاجته اليه فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على

الدين

الدين اذا لم يكن حق للغير متعلقا بالعين فاما اذا تعلقا بها كما في المستاجر والمرهون والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب التحقق بالعين اولى من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا ثم ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس منها الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من التبرع ولان الدين حائل بينه وبين رحمة ربه كما نطقت به السنة وكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم وصاياه على الميراث اذا لم تتجاوز الثلث لان الشرع نظر له بقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة اقوى من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال فتقدم الوصية على الميراث كيف وقد نص عليه بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين ثم يجب اى يثبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه واليه اشير بقوله عليه الصلوة والسلام لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس وقوله نظرا له متعلق بالجميع ان ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع راجع اليه في الكل كما بينا قوله ولهذا اى ولبقاء ما تنقضي به الحاجة تبقى الكتابة بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار مالكية ليصير معتقا ويحصل له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد الموت ليحصل الولاء له وليتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص به من العذاب ايضا ولذلك تبقى الكتابة بعد موت المولى وتبقى بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا فتؤدى كتابته منه ويحكم بحريته في اخر جزء من اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب علي وابن مسعود رض وقال زيد بن ثابت تنفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه اخذ الشافعي لانها لو تثبت انما تبقى ليعتق المكاتب بوصول البدل الى المولى اذ المقصود من العقد في جانبه تحصيل الحرية والميت ليس بمحل العتق ابتداء لما في العتق من احداث قوة المالكية وذلك لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته لان التعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي اسناده الى حال حيوته اثبات العتق قبل وجود الشرط وهو الاداء وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح ولزمه في حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما يحتاج الى محلية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت محليته فيبطل الحكم ونحن نقول المكاتبة عقد معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق واللزوم فان المكاتب يملك بمنافعه وتصرفه من حيث الاكتساب ومكاسبه من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وثبت للمكاتب مالكية حتى ان ليوى الكتابة من ملكه فيجري به نفسه وحريته كما ثبت للمالك حق ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال وهذه المالكية ثبت للمكاتب لحاجته الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية للمولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته معتقا بواسطته واحقه واحراز الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد وحاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس مال الحي في احكام الدنيا اذ الرقيق في حكم الاموات والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا العقد الى حط بعض البدل بقوله عز ذكره واتوهم من مال الله الذي اتاكم ليكون اقرب حصول المقصود وهو العتق ثم ما ثبت مالكية المولى تبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه بصيرورته معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول الحرية كان اولى لان

حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء مالكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكية اذ المكاتب
عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به بعد الموت لان البقاء المالكية بمعنى الكرامة وللكرامة في البقاء المملوكية لانها منبئ عن
الذل والهوان واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته فينفسخ الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية
لا انه لما قلنا ولا يمكن ذلك الا بقاء مملوكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية شرطا لتحقق المالكية وليست هي
مقصودة بالبقاء انما المالكية هي المقصودة لكن من شرط بقائها بقاء مملوكية ليمكن انزال العتق فيها فيتحقق المالكية والشروط
اتباع فبقيناها تبعا ولما ثبت ان المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت به مالكية التي استفادها
بالعقد واذا ثبت استندت الى آخر اجزاء حيوته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية والعتق
المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك البدل عند القبض ويستند ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا **قوله**
وقلنا عطف على قوله بقيت اي ولبقاء ما يبقى به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في
عدتها لان النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة فيبقى موقوفا على
الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع النكاح بالموت فقد ارتفع الى خلف وهو العدة وهي حق النكاح
فيقام مقام حقيقته في البقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة رضـ لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله الا نساؤه
يعني لو علمنا ان رسول الله عليه السلام يغسل بعد الفوات لما غسله الا نساؤه بخلاف المرأة اذا ماتت حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها
خلافا للشافعي لان النكاح بموتها ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول بها وذلك لان المرأة
مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية حقيقة بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن ابقاؤها حكما بعد
فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها بالنظر الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حقا عليها فلو بقيت لبقيت
لصارت حقا له ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة فابقاء مملوكيته لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبار الاثبات ضد موجبها
وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يكون بقاؤها بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة **قوله** ولهذا اي ولما
ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته بقدر ما ينقضي به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو
البعض او بشبهة حتى تقضى منه ديونه وتنفذ وصاياه ويجري فيه سهام الورثة وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء
لا للمقتول وذلك لان القصاص ثابت شرعا لدرك الثار وتشفي الصدور ولابقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا
لهذه الاشياء ولا حاجة له اليها وانه يجب عند انقضاء حاجة المقتول وعند انقضاء حاجته لا يجب له لانه لا يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه
وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج اصلا ولا جناية وقعت على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته بالاستيناس
والانتصار على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق
لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجناية على حقهم ولكن السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا
بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه بها فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الحكم عن
اهلية الوجوب له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه كما يثبت الملك للمولى في كسب عبده المأذون لا ابتداء على سبيل الخلافة

عن العبد وكما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل ويؤيده قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا بيان ان ابتداء ثبوت القصاص للولي القائم مقام المقتول ولهذا صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان فهذا معنى قوله القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث وهو اشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة واذا ثبت انه يثبت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون المال عند انقلابه بالا لورثة ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق ومن غير ان يجري فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم الا ان الخلف يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى تقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة وهو يجعل عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد للميت فيستند وجوب الخلف اليه وصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية في القتل الخطاء وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت لبعد انقضاء حيوته وان درك الثار الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ففارق الخلف الاصل لاختلاف حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد تفارق الاصل عند اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما وهو ان الماء بنفسه مطهر والتراب ملوث فكذا ههنا **قوله** واما احكام الاخرة وهي اربعة كاحكام الدنيا ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات وما يلقاه من عقاب وملامة بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات وله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الاخرة كالرحم للماء والمهاد للطفل في حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج وللتحيؤ لبعد الفناء والاحكام الاخرة فكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الاخرة كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا فصار القبر له روضة دار اي هو روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من اهل الشقاوة والعقاب فنرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم المنعم والديان ذو اللطف والفضل والاحسان

فصل في العوارض المكتسبة **قوله** واما الجهل فكذا قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود او كون المعدوم المجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل هو صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح عذرا في الاخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انه انما قيد بقوله في الاخرة لانه اختلف في ديانة الكافر في اعتقاده حكما من الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو حنيفة رحمه الله انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في الاحكام التي احتملت التغير مثل حرمة الخمر ونكاح المحارم ونحوهما حتى ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل التبدل فلا حتى انه لا يعطي للكفر حكم الصحة بحال وكذلك قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم على ما عرف تمامه في اصول الفقه لفخر الاسلام ويحتمل انه انما قيد به لانه بهذا الجهل عذر في احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جهله حينئذ يدفع

عذاب القتل في الدنيا وان لم يرفع عنه عذاب الاخرة **قوله** لانه مكابرة وجحود وهو الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل
قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سأل القاضي المدعى عليه بعد دعوى المدعي فجحد ثم
تقرر بها اجاب يكون اقرارا فالكفر جحود ايضا بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع جل جلاله وكمال قدرته
وعظمة الوهيته لا تعد كثرة ولا يخفى على من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية شعر فيا عجبا كيف يعصى الاله ❊ ام كيف يجحده جاحد
وفي كل شيء له آية ❊ تدل على انه واحد ❊ وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة ظاهرة
مجموعة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فكان انكارها بعد ذلك
انكار المحسوس فلذلك لم يجعل جهل الكافر عذرا لوضوح الاخر **قوله** وجهل هو دونه اي دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الاخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى
في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة سميع بلا سمع بصير بلا بصر
وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة فانهم قالوا بجواز حدوث صفات الله عز وجل وزوالها كما عرف من تشبيههم الله تعالى بخلقه في
صفاته وهذا النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا في الاخرة لانه مخالف للدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا اما السمع فقوله تعالى
ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء انزله بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس الى غير ذلك من الايات
فانها تدل على ان لله تعالى صفات هي معان وراء الذات واما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع جل جلاله
دلت على كونه حيا قادرا سميعا عالما بصيرا فوجب ان يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات معاني وراء
الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله لا علم له و
كذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان يكون صفاته تعالى حادثة لاستلزام
حدوث الذات الذي هو محال فثبت بالدليل الواضح الذي لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقصان والزوال وان صفاته
قائمة بذاته وليست باعراض تحدث وتزول بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا آخر لها فكان ما ذهب اليه اهل الاهواء باطلا وجهلا بعد وضوح
الدليل فلا يصلح عذرا في الاخرة وكذا جهلهم باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة بسؤال المنكر والنكير وعذاب القبر والميزان والشفاعة لاهل
الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك وجواز اخراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل انكار الجهمية خلود النار والجنة
وانما هو جهل باطل لان الدلائل الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا يخفى على من تامل فيهما عن انصاف
فالجهل بها لا يكون عذرا في الاخرة كجهل الكافر وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق
والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد وان لم يكن له تاويل فحكمه حكم اللصوص كما بينه لا يصلح عذرا لانه مخالف
للدليل الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين ومن سلك طريقتهم لائحة على وجه يعد
جاحدها مكابرا معاندا وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي ان المخالفة لما استحكمت بين علي ومعاوية رضي الله عنهما
وكثر القتل والقتال بين المسلمين جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رضي الله عنه بيننا وبينكم
كتاب الله تعالى يدعوكم الى العمل به فاجاب اصحاب علي رضي الله عنه الى ذلك وامتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان يأخذوا
حكما من كل جانب فمن اتفق الحكمان على امامته فهو امام وكان علي رضي الله عنه لا يرضى بذلك حتى اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه

فاختير من جانب معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي رضي الله عنه ابو موسى الاشعري رضي الله عنه وكان من شيوخ الصحابة
فقال عمرو لابي موسى الاشعري نعزلهما ولا نتفق على واحد منهما فاجابه ابو موسى الاشعري اليه ثم قال لابي موسى الاشعري
انت اكبر سنا مني فاعزل عليا اولا عن الامامة فصعد موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر
الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر
فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية
في الخلافة كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رضي الله عنه انهم افسدوا عليه الامر فخرج على علي رضي الله عنه قريب من
اثني عشر الف رجل من عسكره زاعمين ان عليا كفر حين ترك حكم الله تعالى واخذ بحكم الحكمين فهؤلاء هم الخوارج الذين اكفروا في
البلاد وزعموا ان من اذنب ذنبا فقد كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف الدليل الواضح فان امامة علي رضي الله عنه ثبتت باتفاق
كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما ثبتت امامة من قبله والرضا بحكم الحكم فيما لا نص فيه امر اجمع المسلمون على جوازه منصوصا
عليه في الكتاب فكيف يكون معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله اطلق اسم الايمان على مرتكب الذنب في كثير في الآيات
كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء يا ايها الذين آمنوا توبوا الى
الله توبة نصوحا عسى ربكم ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها فجهلهم لوضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل
الكافر الا انه اي لكن صاحب الهوى والباغي متاول بالقرآن متمسك به باول له في رأيه حتى ان نافي الصفات تمسك بانه تعالى
وصف ذاته بالوحدانية في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات له لكانت اغيارا
للذات واثبات الاغيار في الازل مناف للتوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا
ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل ينظرون الا ان تاتيهم الملائكة او ياتي والباغي احتج بقوله تعالى ان الحكم الا لله ومن يعص الله و
رسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدين فيها فكان هذا الجهل دون الجهل الاول
من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة لكنه اي لكن الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان في المسلمين لانه
بالبغي لا يخرج عن الاسلام وكذلك بالهوى اذا لم يغل فيه او ممن ينتحل الاسلام يعني اذا غلا في الهوى حتى كفر ولكنه ينتحل الى
الاسلام مع ذلك كغلاة الروافض والجسمية لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل فلم تعمل بتاويله الفاسد فاذا استحل الباغي
الاموال او الدماء بتاويل او باشر الذنب كفر لا يحكم باباحتها في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة الخمر في حق الكافر ديانة لانه لحقية
الاسلام حقا فامكن مناظرته والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك
قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلف غيره لبقاء ولاية الالزام وكذلك اي كوجوب الضمان في
سائر الاحكام التي تلزم المسلمين تلزمه لانه مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منعة تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حسا وحقيقة فيجب
العمل بتاويله الفاسد فلم يؤخذ بضمان في النفس والمال بعد التوبة كما لم يؤخذ به اهل الحرب بعد الاسلام وهذا بخلاف الاثم فان الباغي ياثم
وان كان له منعة لان المنعة لا تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام لعباده وخبراء واجب لله تعالى ابدا الا ان يعفو فاما ضمان
يحتمل ان لا يكون كما في الخمر وانما وجب شرعا فلا يتحقق الا بعلم الخطاب والتاويل فيه وهذا اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده

على صاحبه لانه لا يملك ذلك بالاخذ كما لا يملك مثل اهل البغي والسوية بين الفئتين المقاتلتين تباويل الدين في الاحكام اصل فقد
روي عن محمد رحمه الله انه قال افتي في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس والاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم
لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد ظهر لهم خطاؤهم في التاويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للمنعة فلا يجبرون على اداء
الضمان في الحكم ولكن يفتى فيما بينهم وبين ربهم ولا يفتى اهل العدل بمثله وانهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون الامر قاضي الشرط
وحاصل بعض الفصل ان المغير للحكم اجتماع التاويل والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصاب حتى
لو ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا الاموال ثم ظهر عليهم اهل العدل اخذوا بجميع ذلك لتجرد
المنعة عن التاويل قوله وكذلك اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة
مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداؤد الاصفهاني ومن تابعه من اصحاب الظواهر يقولون بجواز بيع ام الولد
متمسكين في ذلك بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله عليه السلام وبان المالية
ومحلية للبيع قبل الولادة معلومة فيها بتيقين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك عند جمهور العلماء لا يجوز بيعها لدلالة الآثار المشهورة عليه
مثل قوله عليه السلام ايما امة ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال قال رسول الله
عليه السلام بعتق امهات الاولاد من غير الثلث وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان ينادي على المنبر الا ان
بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وتلقاها القرن الثاني بالقبول فانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها
فكان القول بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل الفتوى بحل متروك التسمية عمدا لقوله عليه السلام التسمية
في قلب كل امرء مؤمن بالقياس على متروك التسمية بالنسيان فانه مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق والقضاء
بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدرى قاتله تجب القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يجب القصاص بحال وقال مالك واحمد بن
الحنبل والشافعي في قوله القديم ان كان بين القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث وهو ما يغلب على ظن القاضي والسامع صدق المدعي
يوم الولي بان يعين القاتل منهم ثم يحلف الولي خمسين يمينا انه قتله عمدا فاذا حلف يقتص له من القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله
عليه السلام لاولياء المقتول الذي وجد في خيبر تحلفون وتستحقون دم صاحبكم الحديث اي دم قاتل صاحبكم وجهته من ابى وجوب القصاص
بالقسامة الاحاديث المشهورة فان النبي عليه السلام قضى بالقسامة والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروي ان رجلا جاء الى
رسول الله عليه السلام فقال اني وجدت اخي قتيلا في بني فلان فقال اختر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله ما قتلناه
ما علمنا له قاتلا فقال ليس لي من اخي الا هذا فقال نعم ولك مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر
رضي الله عنه عليهم بالقسامة والدية فقالوا الا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم
الدية لوجود القتيل بين اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل الاجماع فكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا
لهذه الادلة الظاهرة المشهورة ولقوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر وكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين اي ومثل الفتوى
بوجوب القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي عملا بما روي ان النبي عليه السلام قضى بذلك فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا وللحديث المشهور وهو

قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر كما مر بيانه في باب اقسام السنة فيكون مردودا ونظير هذا المسائل ونظائرها التي عشر
المخصص على القياس فهو عمل منه بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه بالغريب من السنة على خلافهما
او خلاف احدهما فيكون فاسدا قوله والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارئة للحد وما يترجح في معنى العقوبة من الكفارات
وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة اي الجهل في موضع تحقق فيه اجتهاد غير مخالف الكتاب والسنة وهو المراد
بالصحيح او الجهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع الاشتباه كالمحتجم اي كالصائم المحتجم في رمضان اذا افطر على ظن ان
الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه جهل حصل في موضع الاجتهاد فان الحجامة عند الاوزاعي تفسد الصوم فيصلح شبهة في سقوط
الكفارة كذا في بعض الفتاوى وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده في شرح كتاب الصوم ان الصائم لو احتجم فظن ان ذلك يفطره
ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه حصل في غير موضعه فان فساد
الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد فساد الصوم بالاستفتاء بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو غير معتبر فان
استفتى فقيها يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامي ان يعمل بفتوى
المفتي اذا كان ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون مخطئا فيما يفتي لانه لا دليل للعامي فيه سوى هذا فكان
معذورا فيما صنع ولا عقوبة على المعذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد والحسن بن زياد
لا كفارة عليه لان الحديث وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير شبهة وقال ابو يوسف رحمه الله عليه
الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامي ان ياخذ بظاهر الحديث
لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا فانما له الرجوع الى الفقهاء والسؤال عنهم فاذا لم يسأل فقد قصر فلا يعذر كذا ذكره الامام شمس الائمة
فتبين ان الظن في هذه المسئلة بدون اعتماد على فتوى او حديث ليس بمعتبر فان قول الاوزاعي لا يصير شبهة لانه مخالف
للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر في سقوط الكفارة كذلك قوله ومن زنى بجارية والده ظانا
القسم الثاني وهو الجهل في موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان شبهة في الفعل ويسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وشبهة
في المحل ويسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاولى ان يظن الانسان غير الدليل دليل الحل ولا بد فيها من الظن لتحقق
الاشتباه والثانية ان يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه عنه لمانع اتصل به وهذا النوع لا يتوقف تحققه
على ظن الجاني ومن هذا القسم الوطي الاب جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها علي حرام لان المؤثر في
اثبات الشبهة الدليل الشرعي هو قوله عليه السلام انت ومالك لابيك هو قائم فلا يفترق الحال بين الظن وعدمه في سقوط الحد
ومن القسم الاول اذا وطي ابن جارية ابيه او جارية امه او وطي الرجل جارية امرأته فان قال ظننت انها تحل لي لا يجب
الحد عليهما عندنا وقال زفر رحمه الله عليه يجب عليهما لان السبب هو الزنا قد تقرر بدليل انهما لو قالا علمنا بالحرمة
يلزمهما الحد فلو سقط انما سقط بالظن والظن لا يغني من الحق شيئا كمن وطي جارية اخيه وقال ظننت انها
يحل لي ولكنا نقول قد تمكنت فيهما شبهة الاشتباه لان الاملاك متصلة بين الآباء والابناء والمنافع والمرة لهما
لا يقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد جزء ابيه فرجا شبهة انها لما كانت حلالا للاصل يكون حلالا للجزء

ايضا فيصير هذا الجهل شبهة في سقوط الحد كقوم سقوا على مائدة خمرا لم يجب الحد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه واخته
وقال ظننت انها تحل لي حيث لم يجعل الجهل شبهة في سقوط الحد لان منافع الاملاك بينهما متباينة عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه فلا يصير
الجهل شبهة **قوله** والنوع الرابع جهل يصلح عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس
بدليل بالدليل وكذا الاول يؤثر في اسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره والثاني يؤثر في جميع ما يتوقف على العلم فالجهل في دار الحرب من
مسلم لم يهاجر يكون عذرا في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر
رحمه الله عليه قضاؤهما لانه بقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه لكن قصر عنه خطاب الاداء لجهله وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب
كالنائم اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه اليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا بالاستفاضة
والشهرة لان دار الحرب ليس بمحل استفاضة احكام الاسلام فيصير الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من
قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل مدة
ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى شهود الناس الجماعات فيمكنه السوال عن احكام الاسلام فترك السوال
والطلب تقصير منه فلا يعذر لكن لم يطلب الماء في العمران ظانا ان الماء معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم تجز صلوته لانه مقصر في ترك الطلب
في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء وتيمم وصلى حيث جازت صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا الموضع
فاذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة **قوله** وكذلك اي ومثل من اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل المأذون
بالاذن وهو المراد ان بالاطلاق يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه الفساد
ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ولعدم العلم لا يصح ولو
باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب ايجاب والزام
من حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم والتسلم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء ما وكل بشرائه بعينه وبيع شيء وكل ببيعه ممن لا تقبل
شهادته له ويطالب العبد بعهدة تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم
لدفع الضرر عنهما الا يرى ان حكم الشرع لا يلزمه في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من جهة العبد الذي هو قاصر الولاية
كان اولى وكذا جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر وهما المرادان بقوله وضده عذر لخفاء الدليل ولزوم الضرر على كل واحد منهما بعد
العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته وبالعزل و
الحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق ويؤدى بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف ثبوته
على العلم وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد جناية فالخيار
المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوها بعد العلم بالجناية يصير مختارا للفداء وهو الارش فان
لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش ولا يصير جهله بالجناية
عذرا والمرأة بالانكاح اي جهل المرأة البكر البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا بالنكاح لان دليل
العلم خفي في حق هؤلاء لان هذه الامور لا تكون مشهورة ويستبد صاحب الدار بالبيع والعبد بالجناية والولي بالانكاح فالى

يحصل العلم للشفيع والمولى والمرأة بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع او الفداء بجناية العبد
ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم الاحكام النكاح على المرأة بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع وقد
شرط ابو حنيفة رحمه الله في الذي يبلغ من غير رسالة العدد او العدالة لان فيه الزاما على ما في بيان اقسام السنن **قوله** والامة المنكوحة
بخيار العتق اي اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت لها الخيار ان شاءت اقامت مع الزوج وان شاءت فارقته لقوله عليه الصلوة والسلام
لبريرة حين اعتقت ملكت بضعك فاختاري وهو ممتد الى آخر المجلس لانه ثابت بتخيير الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج
ويسمى هذا خيار العتاقة فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل منها عذرا حتى كان لها مجلس العلم
بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة
بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الا سلم وكذا دليل العلم بالاعتاق
لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير او الصغيرة غير
الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان التزويج صدر ممن هو قاصر الشفقة
بالنسبة الى الاب وقد ظهر تاثير القصور في امتناع ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا
اعتقت ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام الرضا منها ورضاء
البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل خيارها بالسكوت كما لم يبطل خيار
الغلام به فان لم تعلم بالنكاح وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالانكاح وان علمت بالنكاح و
لم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضا لان دليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستتر لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام
وعدم المانع من التعلم اذ هي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان سبيلها ان تتعلم ما يحتاج اليه بعد البلوغ
فلا تعذر بالجهل ولانها تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع لالزام النقض لا للدفع لان من له الخيار
لا يدفع ضررا ظاهرا فان المسألة مفروضة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم تفعل ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع
للالزام في حق الخصم الآخر والجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع زيادة الملك عن نفسها والجهل يصلح عذرا للدفع ولهذا
شرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار البلوغ حتى لو مات احدهما بعد ما اختار قبل القضاء يرثه الآخر ولم يشترط في خيار العتق بل تثبت
الفرقة بنفس الخيار لان السبب زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرائن ويملك
عليها تطليقتين وقد ازداد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة ولا تتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل
الملك فكما ان دفع اثبات الملك عند عدم رضاها يتم ولا يتوقف على القضاء فكذلك دفع زيادة الملك فاما
في خيار البلوغ فلا ازدياد للملك وانما يثبت بالعتق فكان لها ان تدفع الزيادة بالخيار لتوهم ترك النظر من الولي
وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة الا بالقضاء **قوله** واما السكر فلما قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض
الاسباب الموجبة فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهل الخطاب فعلى هذا
القول لا يكون ما حصل من شرب البنج واكل الافيون من اقسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة تلحق

الانسان مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض وعلة وقيل هو معنى يزول به العقل عند مباشرة
بعض الاسباب المزيلة فعلى هذا القول لبقاؤه مع المباعدة زوال العقد يكون امرا حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه بمباشرة المحرم لا ان
يكون العقل باقيا حقيقة لانه لا يعرف باشره ولم يبق للسكران من آثار العقل شيء فلا يحكم ببقائه وهو نوعان السكر بطريق مباح
كشرب الدواء اي كسكر حاصل بشرب الدواء مثل الافيون والبنج كذا ذكر فخر الاسلام رحمة الله عليه وذكر القاضي الامام فخر الدين
رحمه الله في فتاواه وشرحه للجامع الصغير نقلا عن ابي حنيفة وسفيان الثوري رضي الله عنهما ان الرجل ان كان ما لم يعلم
بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على اكله فانه لا يقع طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس بان يتداوى الانسان بالبنج
فان اراد ان يذهب عقله منه فلا ينبغي له ان يفعل ذلك لان الشرب على قصد السكر حرام وشرب المكره والمضطر
اي كسكر حاصل بشرب المكره بما فيه لجبار الخمر وبشرب المضطر اياها بان اضطر اليه بها للعطش فسكر به فانه اي هذا
النوع من السكر بمنزلة الاغماء حتى يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو فصار من
اقسام المرض وسكر بطريق محظور وهو سكر حاصل بشرب كل محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ ادنى طبخة والمنصف
ونحوها وانه اي هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة فانه ليس بمناف للخطاب وان كان في حالة
الصحو فكذلك ايضا اذ لو كان منافيا له لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم خرجتم عن اهلية الخطاب فلا تصلوا لان الواو
للحال والاحوال شروط وحينئذ يصير كقولك للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى
حالة منافية له ولما صح ههنا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر فان قيل السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم
والاغماء فينبغي ان يسقط الخطاب عنه او يتاخر كالنائم والمغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه على العبد باعتدال الحال و
اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر لا يفوت هذا المعنى ثم قدرته على
فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او تاخره عنه لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والى
الحرج فاما اذا فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه فبقي الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما
كان في وسعه دفع السكر عن نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة فبقي التكليف
متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا الطريق يبقى التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على
الاداء ولا يصح منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان السكر لا يبطل شيئا
من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما
وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويج الولد الصغير وتزوجه واقراره واستقراضه
وغيرها لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر لا ينعدم عقله وانما يغلب عليه ما يمنعه عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في التصرفات كذا في
الاسرار والمبسوط الا الردة استحسانا فانها لا تقع منه حتى اذا تكلم بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن امراته استحسانا
وفي القياس وهو قول ابي يوسف رحمة الله عليه على ما ذكر في شرح التاويلات تبين منه امراته لانه مخاطب

كالصاحي في اعتبار اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبنى بالقصد والاعتقاد ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول
بدليل انه لا يذكره بعد الصحو ما كان عن عقد القلب لا ينسى خصوصا ان المذهب فانها يختار بفكر وروية وعما هو الاحق من الامور عنده و
اذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير فيجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي
كلمة الكفر خطأ كيف ولا يخلو سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر وقد
صدر عن قصد صحيح فيعتبر لا يقال لما جعل سكر المحظور عذرا في الردة حتى يمنع صحتها يجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة الردة
لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها بخلاف ما يبنى على العبادة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود لانها
سكن التصرف قد تحقق فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول بصحتها قوله والاقرار بالحدود واسباب الاقرار بمباشرة اسباب
الحدود والخالصة لله تعالى مثل حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من هذه الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار
بهذه الحدود يصح وقد قارنه دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء مما يقول الا يرى ان العلماء اتفقوا ان السكر لا يتحقق بدونه والحد وهو اختلاط الكلام عدم الثبات
على قول فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع من الاقرار احترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سببها فانه مؤاخذ بها حتى لو زنى
في سكره يحد اذا صحا فلا يصير السكر شبهة دارئة للحد لانه فصل بسبب هو معصية فلا يصلح سببا للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الخالصة عن اقراره بحد القذف
والقصاص فان السكر لا يمنع صحته لانه لا يصح بالرجوع لا يبطل لان حد القذف والقصاص من حقوق العباد فيه لبيانه الرجوع وهو السكر اولى
ان لا يبطل وفي قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب
الاسلام كما في المكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو
اثبتنا الردة فالسكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله واما الهزل فتفسيره اللعب اي لغة وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء غير ما
وضع له وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة لا غير كالاسد للهيكل المعلوم والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقل او الشرع فان الكلام موضوع
عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه
اصلا واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادة الحكم اصلا فهو الهزل تبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع العقلي
للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان يكن الموضوع له اللغوي مراد وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسره الشيخ رحمه الله بالعبث
اذ العبث ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رحمه الله ان الهزل لا يراد به معنى لوضع الفرق بينهما ان مقابل المجاز
الحقيقة ومقابل الهزل الجد ومجاز داخل في الجد كالحقيقة فكان الهزل مخالفا لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه
السلامة خلوه عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تفسير الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للرضا
بمباشرة نفسه التصرف لان الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا اي ولانه لا ينافي الرضا بالمباشرة
يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتدا بنفسه الهزل لا بما هزل به بخلاف المكره على الكفر اذا اجرى
على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم يوجد ولكنه اي الهزل ينافي
الاختيار بالحكم اي بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في البيع فانه لعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لانه يحله في الحكم لا غير ولا يعدم
الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت واشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا

والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان اصل الهزل في البيع يفسده وشرط الخيار لا يفسده على ما بينّا انما تم من الاختيار وكذا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيؤثر فيما يحتمل النقض كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان الهزل منافيا اختيار الحكم والرضا به وجب تخريج الاحكام مع الهزل على انقسامها في حكم الاختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب وهو الحكم الذي لا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل ثم جملة ما يدخل فيه الهزل انواع ثلثة انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة والقسم الاول هو الانشاء الذي يحتمل النقض اذا دخل الهزل فيه على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض فيه او في جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق متعاقدان على البناء على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لم يحضرهما شيء او يختلفان في الاعراض والبناء ففي الوجه الاول وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان قال البائع مثلا للمشتري اني اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع في حقيقة بل هو تلجئة واشهد عليه واتفقا على البناء عليه ينعقد البيع فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في الهزل ولان الهزل الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مؤبدا فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز فيمنع ثبوت الملك للمتعاقدين لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان لكل واحد منهما ولاية النقض فيتفرد به وان اجازه احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان الهزل كما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ولكن خيار الآخر يكفي في المنع من جواز العقد وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن مفيدا حكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة لكن عند ابي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثالث حتى لو اجازه في الثالث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطا في الثالث يصح وبعده لا يصح للتقرر الفساد بمضي المدة فكذا ههنا وعندهما لا يقدر وقت الاجازة بالثلاث بل يجوز الاجازة بعد الثلاث ايضا لعدم تقدر مدة الخيار بالثلاث عندهما واما اذا اتفقا على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فنبين ذلك ان شاء الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالف درهم او بمائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على الهزل من الوجهين الاخيرين وهما ما اذا هزلا بقدر البدل او بجنسه فنبين كل وجه بانفراده فنقول اذا تواضعا على البيع بالفي درهم على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على ما وضعه فان الثمن الفان عند ابي حنيفة رحمه الله في احدى الروايتين عنه وهي الاصح وعندهما ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد في الاملاء عن ابي حنيفة رحمهما الله لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين فلا حاجة في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتها الالف الذي هزلا به فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رحمه الله ان المواضعة السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا صحيحا

جائزا ولو اعتبرت المواضعة فی البدل لصار العقد فاسدا لان احد الالفین غیر داخل فی العقد فیصیر قبول العقد فیه
شرطا لانعقاد البیع بالالف ویصیر کانه قال بعتک بالفین علی ان لا یجب احد الالفین لان عمل الهزل فی
منع الوجوب لا فی الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخیار وهذا شرط فاسد لانه لیس من مقتضیات العقد وفیه نفع لاحد
المتعاقدین [illegible] اذا جمع بین حر وعبد فی البیع وفصل الثمن وهو معنی قوله والعمل بالمواضعة
فی البدل یجعله ای یجعل البدل یعنی قبول تمام البدل شرطا فاسدا فی العقد لان الالف الزائد لما خرج عن التسمیة
بالمواضعة کان اشتراط قبوله اشتراط قبول ما لیس من مقتضیات العقد واذا کان کذلک لم یکن العمل بما قصدا من
تصحیح العقد وهو المراد بالمواضعة فی البدل لاندفاع کل واحدة من المواضعتین بالاخری اذ العمل بالجد یوجب صحة
العقد والعمل بالمواضعة فی القدر الثمن یوجب فساده فکان العمل بالاصل ای بالمواضعة فی الاصل وهی ان ینعقد البیع
صحیحا عند تعارض المواضعتین فیهما ای فی اصل العقد والبدل اولی من العمل بالمواضعة فی الوصف وهی ان لا یجب
الالف الثانی لان الوصف تابع والاصل متبوع فکان هو اولی بالاعتبار من الوصف فلذلک وجب اعتبار التسمیة فکان
الثمن الفین وهذا ای البیع بخلاف النکاح حیث یجب الاقل بالاجماع علی ما نبینه فامکن العمل فیه مواضعتان وهما
المواضعة بالجد فی اصل العقد والمواضعة بالهزل فی قدر المهر وکذا الخلاف فیما اذا اتفقا علی انه لم یحضرهما شیء او اختلفا
لان الجد هو الاصل عنده فی العمل به اولی ما امکن وعندهما الاصل عنده فالعمل به اولی ما امکن وعندهما الاصل هو المواضعة
وکان العمل بها احق عند الامکان واما اذا تواضعا علی البیع بمائة دینار علی ان یکون الثمن الف درهم فان البیع جائز بالمسمی
بالاتفاق علی کل حال سواء اتفقا علی الاعراض وعلی البناء او علی انه لم یحضرهما شیء او اختلفا وهذا استحسانا وفی القیاس
البیع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سمیا ولم یذکر فی العقد ما قصدا ان یکون ثمنا ولا یکتفی بالذکر قبل العقد بل یشترط ذکر البدل فیه فیبقی
العقد بلا ثمن وجه الاستحسان ان البیع لا یصح الا بتسمیة البدل وهما قصدا الجد فی اصل العقد فلا بد من تصحیحه وذلک بان ینعقد
البیع بما سمیا من البدل یوضح ما ذکرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة فی البیع ابطال للعقد الاول فانهما لو تبایعا بمائة دینار ثم تبایعا
بالف درهم کان البیع الثانی مبطلا للبیع الاول وکذلک یجوز ان یکون البیع بعد المواضعة بخلاف جنس ما تواضعا علیه مبطلا للمواضعة
کذا فی المبسوط وفرق ابو یوسف ومحمد رحمهما الله بین الهزل بقدر البدل والهزل بجنسه فاعتبر المواضعة فی الفصل الاول والجد
فی الفصل الثانی حیث قالا ینعقد للبیع بالف فی الفصل الاول وبالمسمی بالفصل الثانی لان العمل بالمواضعة فی قدر البدل مع
العمل بالجد فی اصل العقد ممکن بان یجعل العقد منعقدا بالالف وان کان المسمی الفین لان الالف فی الالفین موجود
والهزل بالالف وکان المسمی للاخر شرطا لا طالب له لانهما وان ذکراه فی العقد لا یطلبه واحد منهما لاتفاقهما علی انه هزل
ولیس لغیرهما ولایة المطالبة وکل شرط لا طالب له من العباد لا یفسد به العقد کما اذا اشتری فرسا علی ان یعلفه کل یوم کذا منا
من الشعیر او اشتری حمارا علی ان لا یحمل علیه اکثر من کذا منا من الحنطة لا یفسد به العقد کذا ههنا واذا کان کذلک ینعقد البیع بالف
ویبطل الالف الاخر فاما فی الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالجد فی اصل العقد غیر ممکن لان اعتبار المواضعة
یوجب خلو العقد عن الثمن والبیع لا یصح بغیر ثمن فصار العمل بالجد فی اصل العقد وهو ان ینعقد صحیحا اولی لان العقد اصل والثمن

تبع ولا يمكن العمل بهما جملة باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قوله ولو ذكرا في النكاح دنانير
لا نشاء الذي لا يحتمل النقض اي الذي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته ثلثة انواع ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح وما لا مال
فيه اصلا كالطلاق الخالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع والعتق على مال والنوع الاول على اوجه اما ان
هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان هزلا باصله بان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك
بالف تزوجا باطلا وهازلا ووافقته المرأة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها كان الهزل باطلا والنكاح لازما
في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى بما سميا من المهر بكل حال للحديث المذكور في الكتاب ولان الهزل يؤثر فيما يحتمل
الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل وان هزلا بقدر البدل فيه بان
يقول لامراة ووليها او قال لوليها وحدها اني اريد ان اتزوجها او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين
وحاباه الولي والمراة الى ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض
والالف ان اتفقا على البناء لانهما قصدا الهزل بذكر احد الالفين والمال لا يجب مع الهزل بخلاف مسألة البيع عند ابي حنيفة رحمه الله
في هذا الوجه حيث يجب تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة شرط فاسد والشرط الفاسد يؤثر في البيع لا
يؤثر في النكاح لا في اصل العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فروى محمد عن ابي حنيفة رحمه الله ان النكاح
جائز بالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف عنه ان المهر الفان وهو الاصح وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان هزلا
بجنس البدل بان ذكرا في النكاح دنانير وغرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء وجب
مهر المثل بالاجماع لانهما قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب في المال وما تواضعا على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه
في العقد والمسمى لا يثبت بدون التسمية فاذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر فيكون لها مهر مثلها بخلاف مسئلة الالف والالفين لان
هناك قد سمياما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية الالفين تسمية الالف بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن
فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة وتؤثر في فساد التسمية وان اتفقا على انه
يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية محمد رحمه الله وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل وبطلت التسمية فبقي النكاح بلا تسمية
فيجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله يجب المسمى ويطلب المواضعة كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع
على ما عرف وان دخل الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر فالهزل باطل والتصرف لازم بقوله عليه السلام ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي
الباقي بالدلالة لا بالقياس وذلك لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق والاعتاق مذكور في بعض الروايات ويشبه الطلاق
ايضا من حيث انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض التطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه التزام شيء كما ان اليمين
التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر بها كذا في بعض الفوائد ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه كما بينا وحكم هذه
الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط والتعليق بسائر الشروط لان خيار
الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل والتعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه

الى حين وجود الشرط ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب فى الحال وقد تراخى حكمه لانا نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق
المضاف سبب مفض الى الوقوع وليس بعلة فى الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو كان علة لاستند كما فى البيع بشرط
الخيار فثبت ان هذه الاسباب لا يقبل الفصل من احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب اذا انعقد
وجد حكمه لا محالة بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخى عنه بشرط الخيار فلا جرم اثر فيه الهزل الا يرى انه هذا النوع وان دخل الهزل
فما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فذلك منقسم على الاوجه الثلثة
المنقسمة على اثنى عشر وجها وانما كان المال فى هذا النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال علم انه فيه مقصود
وحاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر فى هذا النوع عندهما فيلزم التصرف ويجب المال فى جميع الوجوه وعند ابى حنيفة رضى الله عنه
وهو مؤثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومنع لزوم المال فى الحال بناء على اصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط الخيار
بالاتفاق لما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا
لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وعند ابى حنيفة
رضى الله تعالى عنه يصح خيار الشرط فى الخلع من جانب المرأة لان جانبها يشبه البيع لانه تمليك مال بالعوض الا يرى ان البداية لو كانت
من جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها قبل قبول الزوج بطل كما فى البيع وانما جعل ذلك شرطا
فى حق الزوج فاما فى حق نفسه فهو تمليك مال جعل شرعا بهذا الوصف كرجل قال لآخر ان بعتك هذا العبد بكذا فعبدى لآخر هذا
حر انه معلق بالمعاوضة فكذا هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا لان كونه شرطا بهذا الوصف
وهو انه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط واذا عمل فيه خيار الشرط فيعمل الهزل فيمنع وقوع الطلاق ووجوب المال وهذا
اذا اتفقا على البناء فى الاوجه الثلاثة وهى ما اذا هزلا باصل التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه فاما اذا اتفقا فى الاوجه الثلاثة
على الاعراض او على انه لم يحضرهما شئ او اختلفا فالتصرف لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما ولرجحان
الجد عنده على الهزل الذى هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف فى ثلثة اوجه من اثنى عشر وجها وحصل الاتفاق فى
تسعة منها مع اختلاف التخريج **قوله** فقد ذكر فى كتاب الاكراه كذا ذكر فى باب التلجئة من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة النكاح
والطلاق والعتاق من الهازل وكذلك لو طلق امرأته على مال على وجه الهزل او اعتق جاريته على وجه الهزل وقد تواضعا قبل
ذلك انه هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ الامام شمس الائمة وفخر الاسلام رحمهما الله وهذا اى
الحكم المذكور عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما قلنا فلا يحتمل الهزل ثم قال وسواء هز
لا باصلا اى باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امرأته على مال او خالعها بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وقد
تواضعا على ان يكون البدل الفا او بجنسه بان خالعها على دنانير مسماة وقد تواضعا على ان يكون البدل فى الحقيقة كذا دراهم
يجب المسمى عندهما ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار اى البدل المسمى الذى يؤثر الهزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذى اى
مثل التصرف الذى لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعا له يعنى الهزل وان كان مؤثرا فى المال لكن المال ثابت فى ضمن الخلع تبعا فلا يؤثر
فيه الهزل اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة فى ضمن عقد الرهن يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا نسلم جعل المال فى

هذا النوع تبعا لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما ما يتبع يكون المال فيه مقصودا ولئن سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه كما لا يؤثر
في اصل لان المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا هزل فيه بقدر البدل دون الالفين كما في مهرنا
قلنا المال ههنا مقصود بالنظر الى العاقد فاما في النبوة فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود للعقد لانهما بمنزلة الشرط
فيهما والشروط اتباع على ما عرف فيؤخذ حكمه من الاصل فلا يؤثر فيه الهزل فالمال في النكاح تابع بالنظر الى العاقدين لان
مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر حصول الازدواج دون المال فاما في النبوة فلا نوع اصالة حيث
لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر وتثبت مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو بنفسه في حكم الهزل ويؤثر
فيه الهزل كما يؤثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه على الخلع يمنع وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق
فوجب ان يكون الهزل كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره فيما يصلح ان يكون آلة له
وفي ايجاب المال يصلح آلة له لان ايجابه واستهلاكه سواء وفي الاستهلاك مواتة واذ جعل آلة له في حق الوجوب
صار كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كما في الاكراه
على الاعتاق فان نفس العتق مقصور على المكره حتى كان الولاء له في حق الاتلاف تتحول الى المكره واما الهزل فلا يمنع
المال من حيث انه ينتقل الفعل فيه الى الغير ولكن من حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما لا يفسد
لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده رحمة الله عليه **قوله** اما عند ابي حنيفة فان الطلاق يتوقف على اختيارها
اي على اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال يعني سواء هزلا باصله وبقدر البدل او بجنسه
بعد ان يتفقا على البناء لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لما بينا وقد نص عن ابي حنيفة رحمه الله يعني في الجامع الصغير ان رجلا لو قال
لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار ثلثة ايام فقالت قبلت ان ردت الطلاق في الثلاثة بطل الطلاق و
ان اختارت الطلاق في الثلاثة الايام ولم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك ههنا اي وكان
الحكم المذكور في الخيار حكم الهزل لكنه اي لكن خيار الشرط اي جوازه غير مقدر بالثلث في الخلع وامثاله عنده حتى لو
اشترط الخيار اكثر من ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق من الاسقاطات وتعليقها
بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير بمدة اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات فتعليقها بالشروط
غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلث على خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل اشتراط الخيار فيما وراء الثلث
بالقياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار النقض والاجازة للمرأة فيما نحن فيه بمضي الثلث لان الهزل بمنزلة خيار الشرط
سويا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلث كما هو ثابت فكان لها ولاية النقض والاجازة متى شاءت عند ابي حنيفة رضي الله عنه
وللقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى المعاوضة
لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتقدر بالثلث كما في حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منظورا بالنظر الى
العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود من العقد لما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يقدر بالثلاث
كما قلنا وكذلك هذا في نظائره اي وشمل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق

على مال والصلح عن دم العمد يعني الكل سواء في الحكم والتفريع ثم انما يجب العمل بالمواضعة فيما لا يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع
والاجارة وما كان المال فيه مقصودا على اصل ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه اذا اتفقا على بناء التصرف على المواضعة اما اذا
اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما شيء وجعل
القول قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اختلفا في قول ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه فجعل العمل لصحة الايجاب والجد
اولى لان الاصل في العقود الشرعية لزومها للصحة وانما يتغير لعارض ومن ادعى عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل
فكان القول قوله وكان دعوى الآخر كدعواه خيار الشرط فلا يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح العقد
لان مطلقه يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم تذكر في العقد فلا يكون مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم
يذكرا ذلك في العقد لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وعندهما العمل بالمواضعة اولى حتى كان القول قول من يدعي البناء
في صورة الاختلاف وكان العقد فاسدا فيما اذا لم يحضرهما شيء لانهما ما تواضعا الا لبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب فيكون
فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار الظاهر ما لم يتحقق خلاف لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما بها اشتغالا بما
لا يفيد ولئن سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذ
السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم ينافي رضاهما شيء فثبت حكم بلا معارض والسكوت في حال العقد او خلاف
في البناء والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد ولا للهزل فلذلك وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رحمه الله
ان الآخر يصلح ناسخا للاول اذ لم يتصل به ما يوجب تغيره لفظا لان الجد هو الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام
عليه اذا لم يسبقه مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن عملا بالاصل وقد امكن ههنا لخلوه عن الهزل لفظا
وعدم اتفاقهما على البناء على الهزل فيحمل عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها تحتمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة
لوجود التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع والعقل فلا يمكن الحمل على الصحة **قوله** واما الاقرار الى آخره وذكره في المبسوط
ولو تواضعا على ان يخبرا انهما تبايعا هذا العبد امس بالف درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت
بعتك عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا البيع لان الاقرار خبر مستميل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا
كان باطلا فبالاخبار به لا يصير حقا الا يرى ان قربة المفترين وكفر الكافرين لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت كون المخبر
عنه كذبا بالمواضعة السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا لان الاجازة انما يلحق العقد المنعقد و
بالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد فلا يلحق الاجازة الا يرى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق او نكاح لم يكن ذلك
نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا فيما
بينه وبين ربه عز وجل وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق بين
الاقرار والانشاء في هذه التصرفات مع التلجئة كما ثبت في الاكراه **قوله** وكذلك اي وكالاقرار تسليم الشفعة
طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته والثاني
طلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلبه الشفعة

فنقول ان فلانا اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب يستقر شفعته
حتى لا يبطل بالتاخير بعد ذلك في ظاهر الرواية الثالث طلب الخصومة والتمليك فاذا اسلم هذا الا قبل طلب المواثبة بطلت
شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت مختارا اذ الاشتغال بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يبطل
بحقيقة السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة وطلب الاشهاد التسليم
بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير
على انه بالخيار ثلاثة ايام لبطل التسليم ولتبيت الشفعة لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين على ملكه
ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف
على الرضاء بالحكم والخيار يمنع الرضاء به فيبطل التسليم فكذا الهزل يمنع الرضاء بالحكم فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
الشرط ويبقى الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراه هازلا لا يصح ويبقى
الدين على حاله لانه لو قال ابرأتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك ولهذا يرتد بالرد والى
معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط وكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار
الشرط وكذلك لو ابرأ الكفيل هازلا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين
وملكت العين او رد بالعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار كذا رأيت
مكتوبا بخط شيخي رحمه الله تعالى **قوله** اما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هازلا فيجب ان يحكم
بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو
الاقرار باللسان على سبيل الرضاء والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره
على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه بناء على وجود الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام لانه اي الايمان
بمنزلة انشاء لا يقبل حكم الرد والراسخ فانه اذا اسلم لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا منه فلا يحتمل ان يرد
اسلامه بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة
بالهزل فقدم بيانه والله اعلم **قوله** فصل السفه فكذا السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال سفهت الرياح الثوب اذا استخفته
وحركته ومنه زمام سفيه اي خفيف وفي الشريعة عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب المال
الشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر في بعض الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع محظورات فان فيه
ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء فيه وتعلق الاحكام به من يبلغ منه المال ووجوب الحجر
وهو تبذير المال واتلاف على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسر بعضهم بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند طلاق
ارتكاب معصية اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة ولذلك لم يتعلق بها احكام السفه و
فسر بعضهم بانه تصرف صدر عن العاقل قصدا لا على نهج العقلاء واحترز بقوله العاقل عن المجنون وبقوله قصدا عن الخطاء وبقوله
لا على نهج العقلاء عن تصرف الرشيد وانه لا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة وظاهر السلامة التركيب لبقاء القوى الغريزية على حالها

ولا باطنا لبقاء نور العقل بكماله الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله تعالى فيخاطب بالاداء في الدنيا ويجازى
عليه في الآخرة واذا بقي اهلا لتحمل امانة الله عز وجل ووجوب حقوقه يبقى اهلا لتحمل حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى
لان حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحمل الا على من هو كامل الحال الا يرى ان الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب
حقوق الله عز وجل وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون اهلا للتصرفات فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع
ولا يوجب سقوط الخطاب عن السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حجر او لم يحجر قوله ولا يوجب الحجر اصلا اي لا يوجب
السفه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطل بالهزل كالنكاح والعتاق ولا عن تصرف يحتمل الفسخ ويبطل بالهزل كالبيع
والاجارة واختلف في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات واثبات الولاية للغير على ماله صونا عن الضياع كما وجب
للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله يجوز
الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر لقوله تعالى فان كان الذي
عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه وذلك لا يتصور
الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي بل اولى لان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا
فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكافة لانه
ان افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر
عن العامة مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه
وان كان عاصيا بسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه بحسب الله تعالى ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل من كان فاسقا الا انه
وكذا الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للمأمور والمنهي حقا لدينه وللمسلمين والدليل عليه منع المال عنه فانه ثبت
بطريق النظر حتى يكون ممنوعا عن اتلافه فكذا الحجر عليه يثبت نظرا له لان منع المال غير مقصود بعينه بل الابقاء ملكه ولا يحصل هذا
المقصود ما لم ينقطع لسانه عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش وبالاقرار لغيره ما يحفظ الولي عليه من ماله وانما لم يثبت
الحجر في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب السفه في التصرفات كالهازل فان الهازل يخرج كلامه على غير
نهج كلام العقلاء لقصده اللعب به دون ما وضع الكلام له لا لنقصان في عقله فكذلك السفيه يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء
لاتباع الهوى ومكابرة العقل لا لنقصان في عقله وكل تصرف لا يؤثر فيه الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيها
الهزل وهو مما يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رحمه الله بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان
كونه مخاطبا يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية
ويكون المال خالص ملكه يثبت محليته وبعدما صدر التصرف من اهله في محله لا يمنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ
التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه مكابر عقله في التبذير لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم
يجز ان يكون سببا للنظر لكونه معصية الا يرى ان من قصر في حقوق الله تعالى مجانة وتكاسلا لا يوضع عنه الخطاب وان كثرت
الواجبات وتعددت الفوائت بخلاف الترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى صح طلاقه وعتاقه ونذره

تحريمه واقرار وعلى نفسه بالاسباب الموجبة العقوبة ولا يبطل عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو شرب الخمر او زنى او سرق او قتل
انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه معتبرا بعد البلوغ من عقل
في ايجاب النظر لكان الاولى ان يعتبر فيما تندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه بالاقرار بالاسباب الموجبة
العقوبة لان ضررة يلحقه بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم يعتبر نظرا له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله اولى وقولهما هو مستحق النظر بعد الجناية
قلنا النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا
فوق هذا النظر وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر ابطال ولاية والاهلية والحاقه بالبهائم وهي نعمة اصلية لان الانسان انما
يبانه من سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال بخلاف منع المال عنه لانه انما ثبت بالنص غير معقول
المعنى لان منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه غير معقول اذ المالك هو المطلق الناجز فلا يصح القياس عليه او ثبت بطريق
العقوبة عند بعض مشائخنا لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة العقل واتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كايجاب
المال فيجعل جزاء كما هو فيما سائر لاجرته بهذا الطريق وهو انا نظرنا الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا
وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكنه تعديته الى منع اللسان وقصر العبارة لانه القياس لا يجري في العقوبات
ولا يقال ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام ولا وليائهم المخاطبون دون الائمة لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لا حد
فيجوز ان تفوض الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم
جواز قياس الحجر على المنع ايضا لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه بالفقراء واثبات الحجر
ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فان جواز الحاق ضرر يسير في منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يستدل على جواز الحاق الضرر
العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم لمعنى النظر اليه والجواب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي والذي
عقل فان بعض تصرفاته يخرج عن نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل المراد
من السفيه المبذر الذي اختلفا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق لا ولي السفيه وفي الآية كلام طويل ومن قولهم لا فائدة
في منع المال مع اطلاق التصرف ان السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا يتم الا باثبات اليد على المال من اتخاذ
الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة عن المال لا يتمكن من تعبيد هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع المال
وان كان لا يحجر عليه والمكابرة مفاعلة من كبر يكبر اذا عظم فمن اعتقد انه عظيم في نفسه كبير عند غيره لا ينقاد لغيره فلا يدخل
تحت حكم وامره فمكابرة العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى والعمل بخلاف قضيته قوله واما الخطاء وكذا قال الامام
لامشي الصواب ما اصيب به المقصود والخطاء ضد الصواب والعدول عنه وقيل الخطاء امر يصدر عن الانسان بغيره
قصد بسبب ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو القاسم الخطاء يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه
يسمى الذنب خطيئة ومنه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطاء وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء ان قتلهم كان خطأ كبيرا وبرواية
ضدا احمد كما في قوله تعالى والنسيان ثم قال الخطاء ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى الى انسان على ظن انه صيد
فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان فهو نوع جهل عذرا اختلف في جواز المؤاخذة على الخطاء فعنده المعتزلة

لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان الخاطي غير قاصد الى الخطاء والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند اهل السنة والجماعة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى
امرنا بان نسأل عنه عدم المواخذة بالخطاء في قوله عز وجل اخبارا عن قول الرسول عليه السلام وتعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا
ولو كان الخطاء غير جائز المواخذة به في الحكمة لكانت المواخذة جورا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجر علينا بالمواخذة لكن المواخذة مع جوازها في الحكمة
سقطت بدعاء النبي عليه السلام فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا استجيب له في دعائه فالشيخ بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني انه وان كان جائز
المواخذة باعتبار انه لا يخلو من تقصير جعل صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد جازت صلوته
ولا اثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا اثم ويستحق اجرا واحدا واحترز بقوله لسقوط حق الله عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى
لو اتلف مال انسان خطأ بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل انسان على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل
فيعتمد عصمة المحل وكونه خطأ لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبهة في العقوبة عطف على قوله جعل عذرا اي جعل الخطاء شبهة دارئة في باب العقوبة حتى لو زفت
اليه غير امرأته فوطيها على ظن انها امرأته لا ياثم اثم الزنا ولا يواخذ بالحد فلو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله لا ياثم اثم قتل العمد وان كان ياثم اثم ترك
التثبت ولا يواخذ بالقصاص لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولكنه اي الخطاء لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت
فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة شبه العبادة والعقوبة فيستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة
والخطاء كذلك ان اصل الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاقه
اي طلاق الخاطي عندنا بان اراد ان يقول مثلا اسقني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي رحمه الله لا يصح لان الطلاق يقع
بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح الا يرى ان المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه فسد لعدم القصد الصحيح والمخطي غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق
النائم والمغمى عليه واصحابنا قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهلية القصد بالعقل
والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لو كان البلوغ عن عقل مقام القصد في حق صحة طلاق الخاطي لصح طلاق النائم بهذا الطريق واقام
مقام الرضا فيما يعتمد الرضا من البيع والاجارة ونحوها لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد
لانا نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج تخفيفا فينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل مقام
المدلول تيسيرا واحد الشرطين في حقوق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم يقينا ان
النوم مانع من استعمال نور العقل فكانت الاهلية للقصد معدومة يقينا من غير حرج في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء
الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه ونهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما يفضي اثر الغضب الى الظاهر
وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وظهور اثره لانه الرضا قوله ويجب ان ينعقد بيعه يعني اذا جرى البيع
على لسان المخطي بان اراد ان يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا العين منك بكذا وقال الآخر قبلت وصدقه صاحبه على الخطاء اذ لا يمكن
اثباته الا بهذا الطريق فلا رواية فيه عن اصحابنا رحمه الله ولكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لان جريان هذا الكلام في اصل صفة اختياري وليس بطبعي
كجريان الماء وطول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات الرضا قوله واما السفر وكذا السفر قطع مسافة لغة وفي الشريعة هو الخروج عن
قصد المسير الى موضع بينه وبين ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام وانه لا يخل بالاهلية لوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة
كلها ولا يمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج وغيرها الا انه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا حتى لو تنزه سلطان من بلدة

الى نقصان في بدنه واعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال الاقامة ولذلك جعل نفسه سببا للرخص واقيم مقام المشقة يؤثر في قصر ذوات الاربع اثر السفر في حق الصلوة عندنا اسقاط الشطر في ذوات الاربع حتى لم يبق الاكمال مشروعا اصلا وكان ظهر المسافر كالفجر سواء وعند الشافعي رحمه الله حكم السفر ثبوت حق الترخص له بان يصلي ركعتين ان شاء كما في الافطار حتى لو لم يشأ لم يجز الا الاربع واذا فاتته لزمه قضاء الاربع عنده وقد مر بيان هذه المسألة في فصل العزيمة والرخصة واثره في الصوم تاخير وجوب الاداء الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه فبقي الصوم صحيحا حتى صح اداؤه لان السفر اوجب تاخيرا بالسفر لا سقوطه بخلاف شطر الصلوة على ما عرف قوله لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر من اسباب التخفيف كان كالمرض وكان ينبغي ان يكون حكمهما سواء فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور المختارة اي الامور التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني بعدما تحقق لا يوجب ضرورة تدعو الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه آفة في بدنه او معناه ان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض قيل ان المكلف اذا اصبح صائما وهو مسافر لا يباح له الفطر لعدم الضرورة الداعية اليه وتقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم على الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه حقا لله تعالى وانما انشاء السفر باختياره فلا يسقط به ما تقرر وجوبه عليه بخلاف المريض اذا تكلف للصوم تحمل زيادة المرض ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض يوجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذا لو لم يوجب مشقة لما صلح سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي فيؤثر في اباحة الافطار ولو افطر اي في حال السفر انه لم يحل له الفطر لم يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة وجوب الكفارة باقتران السبب المبيح بالفطر فان السفر مبيح للفطر في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم يوجب اباحة وذكر عن الشافعي رحمه الله في مختصر البويطي انه يلزمه الكفارة اعتبارا لاخر النهار باوله ولنا ان بعد ما ان يفطر في اوله يصير عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره يصير شبهة كذا في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح له الفطر حيث يسقط به الكفارة وذلك لما قلنا ان السفر من الامور المختارة ولا يرد باستحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط ما هو مقدر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه لا يصير كانه اسقط باختياره اما المرض فامر سماوي واذا وجد في آخر النهار يرد باستحقاق الصوم لانه يبيح الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير زائلا من اوله كالحيض لعدم الصوم فيه اوله شبهة في سقوط الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا بان اكرهه سلطان على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا في رواية الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى كذا في فتاوى قاضيخان فان قيل السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم قلنا لو كان الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب الاباحة حقيقة من اول النهار لكن لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون علة لوجوب الكفارة باعتبار انه مستحق وانما يكون ذلك الصوم مستحقا على تقدير عدم تحقيق المبيح الى آخر النهار لانه مما لا يتجزى في ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل والله اعلم قوله وانما الاكراه فكذا قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريده مباشرة لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه قال شمس الائمة رحمه الله هو اسم لفعل يفعله الانسان بغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه ومعنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدد به فانه اذا لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان والمعتبر في المكره ان يصير خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده عاجلا لانه لا يصير

ذلك من ذاك. فاكراهه بهذا ان والمعتبر في المكره ان يصير الفاعل على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدده عاجلا لانه لا يصير ملجأ ومحمولا عليه طبعا
الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او مزمنا ومتلفا عضوا او موجبا غما ينعدم به الرضا باعتباره وفيما اكره عليه ان يكون المكره ممتنعا
منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان آخر او لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال تختلف الحكم فعلى هذا ينبغي ان يقال هو الاكراه حمل الغير
على امر يمتنع عنه بتخويف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فائت الرضا بالمباشرة فيتم التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجاب بان
الرضا داخل في الامتناع لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد القيدين كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء
اي الاضطرار بنحو التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر محتمل
الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح احد الجانبين على الاخر كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد
منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى مباشرة امر الاكراه كان قصده في مباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار
فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا وقاصر لعدم الرضا ولا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس او ضرب سوط قوله
والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي الاهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه
لا يخل بشيء منها ولا يوجب وضع سقوطه عن المكره بحال سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما
انه مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لا يثبت بدونه ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه فقال الا
يرى انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض اي كونه مباشرة فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر مما يوجب الالجاء
فانه يفترض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظر اي محظور كما في الاكراه على الزنا وقتل
النفس المعصومة واباحة كما في اكراه الصائم على افساد الصوم فانه يبيح له الافطار ورخصة كما في الاكراه على الكفر فانه يرخص له اجراء
كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكره فيه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة وعلى الفطر
للمسافر والاكراه على ويؤجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما صار فرضا ثبت الاجر كما في سائر الفروض ويأثم
بالامتناع مرة كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر فان الصبر عنهما الى ان قتل حرام ويؤجر اخرى كما
في الاكراه على الكفر فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب
ثم قيل لا حاجة الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه ان اراد به انه الاقدام على الفعل مباح له بالاكراه
ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان اراد بها انه يباح له ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض فاكراه الصائم على الفطر ان كان مسافرا
من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان آثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه على الكفر حتى لو صبر
عنه فقتل كان ماجورا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام الثلاثة ما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة الى ذكر لفظة
الاباحة الا في نفس الامر فرقا بين الافطار وبين اجراء كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد يسقط لعذر المرض
والسفر وحرمة الكفر لا يسقط بحال ولعل الشيخ فرق بينهما بهذا الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجرح والزنا اي زنا الرجل
بالمرأة لعذر الاكراه اصلا يعني سواء كان الاكراه ملجئا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء بالاكراه لان الدليل ثبت

الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جاز له الرخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره والمكره عليه وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المقصود بالقتل في الترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره مع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا الحرج حتى لو قيل له لتقطعن يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما لان الطرف المؤمن من الحرمة كالنفس بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان يقطع طرف الغير كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الرخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قيل لنقتلنك او لتقطعن يدك قطع يده يحل لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما سواء في الحرمة عند مقابلة احدهما بالآخر ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يترخص في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص له في اتلاف مال الغير لانا نقول الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش ان كانت المراة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم يكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان لسبب الولد كما انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم يكن للمراة قوة لا لتفاق على الولد لعجزهما عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل ولا يثبت الترخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم يكن المراة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة غير مسلم لان الولد يثبت الى الفراش وان خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقته وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا قلنا الاصل ان يثبت الولد الى من خلق من مائه ويجب النفقة عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب على الزاني كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا **قوله** ولا خطر مع الكامل منه في ميتة والخمر والخنزير اي لا تبقى الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجئ في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه شئ حالة الضرورة والاستثناء من الحظر اباحة فبقيت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة المطلقة وكان الممتنع من تناولها مضيعا دمه فصار اثما ان كان عالما لسقوط الحرمة كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة واكل الطعام المباح وشرب الماء في هذه الحالة وان لم يعلم لسقوطها يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه وهذا الا ان دليل انكشاف الحرمة عند الضرورة خفي ويعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار الحرب ولم يعلم لوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيل لقوله مع الكامل منه لان هذه الحرمة لا يسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب الخمر لم يحد استحسانا وفي الخطاب القياس يحد لانه لا تاثير الاكراه بالحبس في الافعال فوجوده كعدمه وجه الاستحسان ان الاكراه لو بكامل بان كان ملجيا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عن الشريك او طيها والله اعلم بالصواب **قوله** ورخص اي المكلف في الاشياء المذكورة في الاكراه الكامل دون القاصر وذلك لان حرمة اجراء

كلمة الكفر لا تحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى
حرام دائما الى الابد لا يسقط حرمته بالاكراه بل بقي حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة
لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك
الاقرار وبالاجراء تفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لبقاء الصمانية ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر
حرام صورة ومعنى فلو امتنع يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه
على حق الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله تعالى فكيف لا يترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله لم يفت ولهذا رخص
له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله تعالى وكان شهيدا وكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى
لو اكره بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا
وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم
والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه فيما فعله اظهارا للصلابة في الدين وان كان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان
اثما لانه تعالى اباح له الفطر لقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان في
حقه كالايام وكايام شعبان في حق غيره فيكون اثما بالامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان الصوم في حقه عزيمة قال الله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له وكذا الحكم
في اتلاف مال الغير حتى لو قيل له لتتلفن او لتاخذن مال هذا الغير فتدفعه الي او ترمينه في مهلكة كان في سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة
النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام النفس لما بينا ولهذا
لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ماجورا لان شارع الله تعالى لان عصمة المال لاجل
صاحب المال باقية حال الاكراه لبقاء حاجته اليه فبقي حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد
بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير والاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا **قوله** وانما فارق فعلها فعله في الرخصة حيث
رخص لها في التمكين من الزنا بالاكراه الكامل ولم يترخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان اعركان
تعرضا لحق المحترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل لان نسب المولد لا ينقطع
منها فثبت الرخص عند الاكراه الكامل بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك في فعله فلم يترخص له في ذلك ولهذا
اي ولان الاكراه الكامل اوجب الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقتل او بالحبس شبهة في درء الحد عنها
بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في الاكراه على القتل فكان القياس
ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الالة وذلك
دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية
الا ان في الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة وهو قولهما لان الحد شرع للزجر ولا حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان
منزجرا الى ان يحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة

في اسقاط الحد عنه وانتشار الالة لايدل عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة في الرجال وقد يكون طوعا الا يرى ان النائم قد ينتشر
آلته طبعا بغير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف قوله فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يوجب سقوط
الخطاب ولا ينافي الاختيار حتى تثبت هذه الاحكام المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال شئ اي لابطال حكم شئ من الاقوال
مثل الطلاق والعتاق والبيع والافعال مثل القتل واتلاف المال وافساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها صادرة
عن اهلية واختيار حيث عرف الشرع وجودهما واختيارا هو تبعا الا بدليل غيره على مثال فعل الطائع الصبي بالحكم اي لكن تغير الحكم بدليل غيره لبعدما
صح الفعل في نفسه كما تغير فعل الطائع بدليل يلحق به يوجب تغيير موجبه فان موجب قوله انت طالق وانت حر وهو وقوع الطلاق او العتاق
يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير من تعليق او استثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت عقيب الفعل الا اذا تحقق مانع
ما تحقق هذه الافعال في دار الحرب او تمكنت فيها شبهة فكذا يثبت موجب افعال المكره واقواله الا عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة
عن عقل واهلية خطاب واختيار كافعال الطائع واقواله قوله وانما يظهر اثر الكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في ابطال
الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فقال لا يظهر اثره الا في امرين اذا كان كاملا بان كان ملجيا في تبديل النسبة اذا احتمل ما اكره عليه ذلك
ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره اذا قصر بان لم يكن ملجيا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا الا في تبديل النسبة
فاما ان يكون الاكراه مؤثرا في الاهدار قول وفعل فلا يفسد بالاكراه اي بالكامل والقاصر جميعا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا
من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه بنوعيه لا يمنع اصل التصرف لصدوره من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضى
الذي هو شرط النفاذ فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق
ينفذ من المكره كما ينفذ من الطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان رضاه قد تم والفساد كان لمعنى في غير ما تم
به العقد فيزول المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد اذا اسقط من له الاجل ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فلهذا اي ولا
يصح الاقارير كلها حتى لو اكره على القتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او فيء في ايلاء او عفو
عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته لانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار باطلا لانه اذا هدد
بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجئ الى الاقرار محمول عليه والاقرار خبر متميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحق باعتبار رجحان
جانب الصدق ودلالة على وجود المخبر به وذلك يفوت بالاخبار لان قيام السيف على رأسه دليل على ان اقراره هذا لا يصلح للدلالة
على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اي عدم المخبر به هذا الاقرار وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضا
ينعدم بالحبس والقيد لما يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الهزل
في تفويت الرضا ومن هزل في اقراره لغيره وتصادقا عليه لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره عليه ولا يقال ينبغي ان يجعل الاكراه بمنزلة شرط
الخيار وشرط الخيار لا يمنع صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام كان الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح
شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب المال ايضا حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم على اني بالخيار لا يلزمه المال
واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو خبر عن الماضي فلا يصح شرط الخيار والاكراه ههنا يتحقق فانما يعتبر بموضع صح فيه شرط الخيار
وكذا اذا اكره على ان يقر لعبده انه ابنه او لجارية انها ام ولده لا يعتق ولا يكون ام ولد له لان هذا اقرار عن امر سابق

يعني فالاكراه دليل على انه كاذب فيما يخبر به فان قيل اليس ان عند ابي حنيفة رحمه الله قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يوجب ان يعتق عليه
وهناك يتيقن بكذبه فيما قال فوق ما يتيقن بالكذب عند الاقرار مكرها فاذا لغونا العتق ثمه ينفذ هنا بالطريق الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رحمه الله
ذلك الكلام مجازا في الاقرار بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز لا يظهر رجحان جانب الكذب في اقراره فاما عند
الاكراه فلا يمكن ان يجعل اقراره مجازا في شيء لانه امر بالتكلم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب فيه بالاكراه فيبطل الكل من المبسوط قوله واذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع انما تعرض لجانب المراة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امراته على الف وقد دخل بها والمراة
غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لازم على المراة للزوج لانها التزمت المال
طائعة باداء ما سلم لها من البينونة فاما اذا اكرهت امراته بوعيد تلف وحبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم فقبلت
ذلك منه وقد دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المراة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضاء وبالاكراه يفوت الرضاء
سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امراته الصغيرة على مال يتوقف الطلاق
على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان اصحابنا جميعا احتاجوا
الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المال حتى قال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب المال
ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه ينفصل فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف الهزل الى آخره
وبيانه ان الهزل يمنع اختيار الحكم والرضاء به ولا يمنع الاختيار والرضاء بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر ابو حنيفة رحمه الله
الى التزام في جانب المراة فقال لما لم يؤثر الهزل في السبب صح التزام المال مع الهزل موقوفا على ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام
الرضاء فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار لما دخل على الحكم دون السبب صح الخيار والرضاء بالسبب دون الحكم فيتوقف الحكم وهو
وجوب المال على وجود الاختيار والرضاء فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضاء بهما فلوجود الاختيار في
السبب والحكم تم القبول ووقع الطلاق ولعدم الرضاء لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو يوسف رحمه الله
ومحمد الى جانب الطلاق فقالا ما يدخل على السبب دون الحكم كالهزل وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه لما لم يؤثر
في احدى الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يؤثر في الحكم الآخر وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيثبت الطلاق ويلزم حسب التزمته
فلم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب مثل الاكراه فيؤثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب
في الخلع الا بالذكر كما ان الثمن في البيع لا يجب الا بالذكر فلم يكن بد من صحة الايجاب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما يدخل
على السبب يمنع صحة الايجاب فصار كان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد ينفصل الطلاق عن المال بعد ذكره كما في
خلع الصغيرة على ما قلنا فتبين بما ذكرنا انه في قوله وكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على المذهبين قوله واذا
اتصل الاكراه الى آخره ذكر الشيخ رحمه الله ان اثر الاكراه اذا كان كاملا في تبديل النسبة فشرع في بيانه واذا اتصل الاكراه
الكامل اي الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب
به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل الى المكره ولزمه حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل انسان آخر
رجع المكره مالا وجب جرح المقتول بان قال اقتله بالسيف او لاقتلنك فقتله به وجب القود على المكره بالاجماع كذا ذكر فخر الاسلام رح

ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة كما لو باشره بنفسه وذلك لان الانسان مجبول
على حب الحيوة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا مطلقا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه تقدم عليه لكان
حراما طالبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع فاذا عارض هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح
وجب ترجيح الصحيح على الفاسد وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة له من غير ان يلزم منه تغيير محل الجناية واذا ترجح
الاختيار الصحيح صار المكره في حكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او عصا استعملها المكره في اتلاف النفس
او المال فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة وهذا في الاكراه الكامل اما القاصر وهو الذي لا يوجب الالجاء كالاكراه بحبس
او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء بفساد الاختيار
باختيار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فبقي الفعل مقصورا على المكره قوله فاما فيما لا يحتمله اي في الفعل التي لا يحتمل ذلك الفعل
ان يصير المكره فيه آلة للمكره فلا يستقيم نسبته اي نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح
لم يعارض الفاسد ههنا فبقي الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند عدم معارضة الاختيار الصحيح
اياه الا يرى ان هذا القدر من الاختيار صالح للخطاب لما بيناه ان المكره متردد بين فرض وحظر ورخصة فيصلح لاضافة الحكم اليه
قال الامام ابو الفضل الكرماني رحمه الله في الايضاح والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلق بنفسه فاذا حمل غيره عليه
بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه ومن قولنا لا يصلح آلة انه لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا حمل غيره عليه بقي مقصورا عليه قوله
وذلك اي ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره مثل الاكل فانه لا يحتمل النسبة الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى
لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لا يصلح آلة للمكره في نفس الاكل فيقتصر على
المكره فاما في نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلف الروايات فذكر في شرح الطحاوي والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل
مال للغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آلة من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل
ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي
حصلت له بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر
صاحب المحيط انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشيء وان كان شبعان يرجع بقيمة الطعام
لان في الفصل الاول منفعة الاكل حصلت للمكره ولم يحصل في الفصل الثاني قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره
الا على المكره وان كان المكره جائعا وحصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على
القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض في الغالب وكما قبض المكره للطعام صار قبضه منقولا الى المكره وكان المكره
قبضه بنفسه وقال للمكره كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم صار مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل
شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفي طعام نفسه لم يصر اكل الطعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل
المكره غاصبا للطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام للطعام في
يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير متملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار اكلا طعام

نفسه لا لطعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه كذا من التتمة قوله والاقوال كلها لان المرء لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ساعلى وجه لا يبقى اللسان التكلم اختيار فاقتصر الاقوال باحكامها على المتكلم ولا يجعل كان المكره طلق امراة المكره واعتق عبده فان قيل لا نسلم ان التكلم لا يصلح آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امراته واعتاق عبده يصح ومتى طلق الوكيل كان عاملا للموكل حتى لو حلف الرجل لا يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والاعتاق يحنث فعلم ان الوكيل صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره وفي الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان الصداق على المكره وان لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة بالمكره صار كان المكره طلق امراة المكره او اعتق عبده فينبغي ان يلغو قلنا المكره مما يصلح آلة المكره فيما لو ازاله المكره مباشرة بنفسه لتعذر عليه فيزل فاعلا بمباشرة غيره تقديرا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا حكما ففي تطليق امراته نفسه واعتاق عبده امكن لم يجعل مباشرا بنفسه فاذا وكل غيره بذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا واما في تطليق امراة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا فكيف يجعل المكره آلة فيبقى الفعل مقتصرا على المكره وهذا القول في جميع التصرفات الشرعية كالبيع والهبة وغيرهما فنحن لا ينظر الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور وانما ينظر الى المقصود بالكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل غيره آلة له ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا في الطريقة للبرعنة ولا يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلامه على ما قيل لسان الرسول لسان المرسل لان ما ذكرنا هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة وقد يكون بواسطة كالكتاب والارسال **قوله** وكذلك اى ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة في ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره وصورة الا ان المحل اى المحل الاكراه او محل الجناية غير الذي ملاقية يلاقيه الا بالاف صورة وكان ذلك اى محل الاكراه او الجناية يبدل بجعل المكره آلة لغيره مثل اكراه المحرم قتل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول ان ذلك اى القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن ان يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة وهو استحسان وفي القياس لا شيء عليه ولا على الامران كان حلالا اما الامر فلانه لو باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شيء وكذا اذا اكره غيره عليه اما المكره فلانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل في جانبه كما في الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام لغير نفسه وكذلك الاكراه ولو جعل اى المكره آلة للمكره لتبدل محل الجناية لان محل الجناية حقيقة احرام المكره وان كان هو الصيد صورة فلو جعل آلة لصار محلها احرام المكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية لو كان المكره حلالا وفيه خلاف المكره اى في جعله آلة وفي تبديل محل الجناية مخالفة المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الى المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره بعد ما وجد من المكره حقيقة وهو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه بطل النقل ببطلانه ايضا فيعود الامر الى الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره يعني نسب الفعل الى المباشر ليكون جناية على احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره اسدا لطلب المسافة واحترازا عن الاشتغال

بما لا فائدة فيه وذكر في المبسوط لو كان محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره فلما بينا واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده تلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فلذلك ههنا ولهذا لو توعده بالحبس وجب الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر لان تاثير الاكراه بالحبس اكثر من تاثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بالقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتادى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدى بتعدد القاتلين وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الادمي خطا ولو توعده بحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله وهذا اي لان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة تقصير الفعل على الفاعل قلنا ان المكره على القتل ياثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه الة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب الماثم جناية على دين القاتل وهو اي القاتل لا يصلح في ذلك اي في الاثم الة لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون الة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعل الفاعل الة لتبديل محل الجناية لانها حينئذ يكون واقعة على دين المكره وان لم يامره بذلك فيعود الامر الى المحل الاول كما في مسئلة الاولى فصار المكره فاعلا في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث بنسبة الفعل اليه بجعل المكره الة له لعدم لزوم تبديل محل الجناية وصار المكره فاعلا في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل وانما صار لانه اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح الدهوق الروح واثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهى عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لا يصلح فيه الة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره ولذلك بقي الاثم عليه قوله وكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره الى اخره اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ عتقه اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر لا يملكه ولو سلم طائعا بعد البيع ويقع به الملك بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة الاكراه على وجه قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه الة لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم وامر حسي يصح ان يكون المكره فيه الة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشتري فلا يقع به الملك والدليل على ان المكره لا يقع بهذا التسليم ان المشتري لو وهبه او تصدق به او باعه نقض عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا تنقض عليه كما في البيع الفاسد ولنا ان هذا البيع منعقد لصيغة الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلما مر ولهذا لو اجازه وسلم طائعا نفذ واما الفساد فلفوات شرطه وهو الرضاء فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات شرط المساواة في بدل الربا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع تتميم سبب الملك ولهذا كان شبهة بابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف في بيع نفسه باتمامه وهو من هذا الوجه لا يصلح الة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره الة له فيه ولو جعل المكره الة لتبديل المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب واقداما بالتصرف في البيع ولتبدل ذات الفعل

فانا لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء نسبة الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز
ان يكون متبدلا ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه اي اي الفعل الى المكره من حيث
هو غصب يعني ان هذا التسليم متقسم للتصرف ومفوت يد المالك من وجه ومفوت قبضا ومتمم فيقتصر على البائع من حيث انه اتمام العقد لانه لا
يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعل غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري
او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فلا ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشتري
فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا وفي البيع الفاسد لا يفسخ فهو ان القبض مع كونه فاسدا حصل لغير رضا البائع وفي البيع جائز لو حصل
القبض قبل نقد الثمن بدون رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففي الفاسد اولى **قوله** واذا ثبت انه اي انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكمي صونا اليه في اتلاف النفس والمال الا ان استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل
وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده
منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد حسا كانت النسبة حقيقة فقلنا انه اي المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى يقتصر
الاعتاق عليه ويكون الولاء له لان التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك
لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى الاتلاف منه اي من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق يتضمن
اتلاف مالية العبد فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اي الاتلاف ينفصل عن
الاعتاق في الجملة المتحققة بالقتل بلا اعتاق فيحمل القتل المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره بقيمة العبد موسرا كان
المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع عن
الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته
للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل الصيد بالاكراه
حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا لا يفتى به فلو رجع لضمان لا يقضى به وقد عرف ان ضمان العدوان مقدر بالمثل
فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف **قوله** وهذا عندنا اي ما ذكرنا من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل فيه عند الشافعي
فهو ان الاكراه ان كان بغير حق يوجب بطلان تصرفاته القولية جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد والاختيار
ليكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد به الا ترى
انه الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب
والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو مراد فيه فصار كالافساد وتوقي الذي لا قصد له ولم يرد شيئا آخر وكان كل كلام
بمنزلة الاقرار فان الاكراه الاول على ان المقر لم يرد اظهار امر قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كاقرار المجنون فكذلك سائر كلامه لان
الاكراه دليل على عدم قصد القلب الذي ينبني صحة الكلام عليه والا كان بحق لم يعدم تصرفاته حتى لو اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه
بحق بخلاف الذمي اذا اكره على الاسلام لا يصح لانه اكراه باطل وكذا لو اكره القاضي المديون على بيع ماله صح لانه الاكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه
اذا كان بحق فقد امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا للتصرف وما كان مطلوبا شرعا

۲۳

يكون متكلما به بينا ان الشيخ لما يامر بشئ غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصلح والاكراه بالحبس اى الحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده فى الابطال القول والفعل عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس يعدم الرضاء والابطال القول والفعل عن المكره . الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره عليه كيلا يفوت حقوقه بدون رضاه وبدون اختياره وتحقيق العصمة ههنا فى دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضاء بزوال حقه فيجب الحاق الاكراه بالقتل دفعا للضرر واذا وقع على الاكراه بالحبس بالاكراه بطل اى سقط على الفعل حكم الفعل عن الفاعل اصلا فاتم الاكراه سواء امكن نسبة الفعل الى المكره او لم يمكن وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل شرعا كالاكراه بالقتل الحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر او الافطار فى نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده ولكن لا يجب كالردة بالاكراه ويجب نحوها ولا يباح القتل والزنا بالاكراه كذا فى المخصر وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها تدل على تمام العذر فى حق الله تعالى كما فى حق المضطر فاذا ثبت الاباحة فى حال الاكراه عن الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ان امكن ان ينسب الفعل الى المكره نسب اليه والا يبطل اصلا فاذا اكره على اتلاف مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له فى الاتلاف فيثبت الفعل اليه فيجب الضمان عليه ولو اكره المحرم حتى قتل الصيد او الحلال على قتل صيد الحرام او الصائم على الافطار لا شئ على الفاعل من جزاء الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره يحتمل ان يكون آلة له فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذى باشر ابيح له الاقدام عليه ولا يفسد الصوم فى صورة الافطار لان الحظر يزول بالاكراه فالتحق الافطار بابتلاع الذباب والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل لانه لم يحل له الفعل ولو اكره على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم يحل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم ويجب على المكره بالتسبيب لان التسبيب اذا تعين للقتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا ان الاكراه لا لعدم الفعل لانه لا يعدم الاختيار لكن ينتفى به الرضاء يعنى سواء كان ملجيا او لم يكن او يفسد به الاختيار يعنى اذا كان ملجيا ولما لم يوجب الاكراه الا فوات الرضاء او فساد الاختيار ولم يوجب اعدام الاختيار لا يكون له اثر فى اهدار التصرف قولا ولا فعلا فوجب ترتيب الاحكام على فوات الرضاء او فساد الاختيار لا على عدم الاختيار كما من تقديره والله اعلم بالصواب

باب حروف المعانى انما اخر الشيخ رحمه الله هذا الباب الى اخر الكتاب لانه من قسم النحو لا من الفقه الصرف لا انه لما تعلق به بعض احكام الشرع اورده فى هذا الكتاب تتميما للفائدة واليه اشار فى اعتذاره بقوله فشطر من مسائل الفقه مبنى عليها والشطر النصف الا انه يستعمل فى البعض لتوسعة الكلام واستكثار القليل كما قال عليه السلام فى الحائض تقعد شطر عمرها اى بعضه ومثله فى التوسع قوله عليه السلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التى هى اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما توصل معانى الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معانى فى غيره كما فسر فى علم النحو بان الحروف ما دل على معنى فى غيره ويسمى الاول حروف التهجى اى التعديد من هجا الحروف اذا عددها والثانى حروف المعانى لما ذكرنا من ايصالها معانى الافعال الى الاسماء ولدلالتها على معنى فان الباء فى قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلافها فى بكر وبشر فانها لا يدل على معنى وكذا الهمزة فى ازيد حرف معنى بخلافها فى احمد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة فى الكتاب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر فى هذا الباب اسماء مثل كل ومن واذا لكنه لما كان اكثره حروف سمى الجميع بهذا الاسم وقوله واكثرها وقوعا حروف العطف لعطف فى اللغة الثنى والرد يقال عطف العود اذا ثنّاه ورده الى الآخر فالعطف فى الكلام ان يرد احد المفردين الى الآخر فيما حكمت

عليه اذ احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدة الاختصار واثبات المشاركة والاصل فيه اي العطف الواو لان العطف لاثبات
المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر الحروف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه ثم يوجب التراخي
معه فكانت الواو المتمحضة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد
قوله وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض المقارنة لما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا الترتيب كما زعموا على اصل ابي حنيفة رح
في مسئلة الواوات كما سياتي وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي يعني انها تدل في عطف المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم
فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء
من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل الشرع والفتيا اسم بالفتوى المحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة واحداث
حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي هي للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء
بما تقتضيه الواو وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقوله زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى
اركعوا واسجدوا وتمسك من اثبت الترتيب بما روي ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما
نبدأ وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ففيه دليل انها للترتيب من وجوه احدها
ان النبي عليه السلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم والثاني
انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم للجمع او للترتيب فثبت بنصه عليه السلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت للجمع
لما احتاجوا الى السوال لانهم كانوا اهل اللسان ولا يقال انها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السوال ايضا لانهم يجوز ان يكون سؤالهم
لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب وتمسكت العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وبقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا والقصة واحدة امرا ومامورا وزمانا ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير
فلو كانت الواو للترتيب لتناقضت الدلالة الاولى على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك
منزه وبانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا متناقضا ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف
الاصل قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو
واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الترتيب
كان بمنزلة ان يقول اشترك زيد وسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له مجامعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل
عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء من ادعى ان الواو للترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر وسكت ولهذا لا يصح
بالفاء او ثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو وكان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي ذلك الاختصام مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك
قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا انه لو قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال فلو كان موجبا للترتيب لتعلق الطلاق بالشرط
كما في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وكذا لو قال لا تاكل السمك وتشرب اللبن بنصب الباء يفهم منه النهي عن الجمع بينهما ولو استعمل الفاء
مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تاكل السمك فانك ان اكلته احتجت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت انها لا تدل على
الترتيب وكذا لا يدل على المقارنة لانها استعملت في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله مثل ان عندي نيابك تعود ك وقيام واحد وقعوده

معا ليستحيل وجوده ما فدل انما لا تتعرض للقران ايضا فكانت لمطلق الجمع قوله وانما يثبت الترتيب جواب عما يقال لو لم يكن الواو للترتيب كانت لمطلق الجمع عند ابى حنيفة رح لكان ينبغى ان يقع الطلقات الثلث عند وجود الشرط فى قوله لاجنبية ان تزوجتها فهى طالق وطالق وطالق كما لو قال لها ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا ولو لم يكن للمقارنة عندهما لما وقع الثلاث فى هذه المسئلة بل يقع الاول ويلغوا ما بعده لعدم المحل كما لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب فى هذه المسئلة عند ابى حنيفة رحمه الله بموجب الواو وانما ثبت بناء على انه الطلاق الثانى تعلق بالشرط بواسطة الاول لا بنفسه وذلك لان قوله ان تزوجتها فهى طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه لان توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد فيتعلق هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فيتوقف على الاول لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة فى افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا احتيج الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثانى بالشرط صار الاول واسطة بينه وبين الشرط فتعلق الثانى بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط منفصلا عنه صحيح كالنص على كلمة ثم او بعد بان قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده فكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثانى بواسطة والثالث بواسطتين واذا بهذا الترتيب ينزلن كذلك لان الجزاء ينزل على الوجه الذى تعلق كالجواهر اذا انتظمت فى سلك وعقد راسه تنزل عند الانحلال على الترتيب الذى نظمت به فلذلك يقع الاول ويبطل ما بعده لعدم المحل فثبت ان الترتيب بهذا الطريق لا موجبا للواو فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة انما يبطل لقضية الواو والواو لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط حيث يقع الثلاث لان الاول توقف على ذكر الشرط لكونه مغيرا كالثانى والثالث فتعلقن معا فيقعن كذلك ولم يثبت المقارنة عندهما لقضية الواو ايضا ولكنها انما ثبت بناء على ان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما فى الكاملة لتصير كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله وطالق جملة ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما تم به الاولى وهو الشرط شرطا للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى فى التعليق بالشرط وليس بين الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا يوجب ذلك وتعلقنا غير موصوفة بالترتيب تعين كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق فالحاصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة عندهما فينزلن جملة وعنده تعلق الثانى والثالث بواسطتين فينزلن على الترتيب قال القاضى الامام ابو زيد فى الاسرار هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق بمحبوس على تحيل واحد وجب التعليق بشرط واحد على التعاقب صفة ترتيب التعلق لنفسه كما قال ابو حنيفة ولكن الشبهة فى المسئلة من وجهين احدهما ان الترتيب انما يثبت لكلماته فكان التعاقب فى ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب فى ازمنة تعلق الاجزية بالشرط لكلماتها ولكنه لا يوجب التعاقب فى الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما الموجب للترتيب فى الوقوع لفظ يوجب تفرق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلق به جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة والثانى ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام له عرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا للحال لا يقبل وصف الترتيب فى الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت الازمنة ازمنة الوقوع فان وجد ما يوجب تفرق ازمنة الوقوع ككلمة ثم ادعا تفرقا وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب ويصير الكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذى يصير طلاقا فى الثانى انه يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذا ازمنة التعليق لا يكون

وصفا لما يتبع زمان الشرط فيلغوا اعتبار تفرقهما واجتماعهما في حق الواقع قوله وفي قوله اعتقت هذه وهذه جواب عن نقض اخر يرد على هذا الاصل وهو
ان رجلا لو زوج اثنتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او عقدتين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته فان اعتقهما المولى بلفظ واحد
بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولا في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقهما في كلامين
منفصلين بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان للاخرى مثل ذلك بطل نكاح الثانية لما نبينه ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال اعتقت هذه وهذه
بطل نكاح الثانية فلو لم يوجب الواو للترتيب لما بطل نكاحها كما لو اعتقهما معا ولو زوجه الفضولي اختين في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ
بوجه ولو زوجهما في عقدتين فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين
بان قال اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذه المسئلة يدل على ان الواو للمقارنة فاشار الشيخ الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين
فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الامتين بمقتضى الواو وانما بطل بناء على اصل اخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على البعض ولم يكن في اخر الكلام
ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على اخره على ما عرف وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير اخر الكلام اوله لان عتق الثانية لو ثبت وصح نكاحها لا يتغير نكاح
الاولى بوجه فيعتق الاولى قبل التكلم بعتق الثانية فلا تبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف
نكاح الامة فانه لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة
والنكاح الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكم بمنزلة غير المنعقد والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى
الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية بعد ما عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف
قبله بخلاف مسئلة الاختين لان اخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء وآخر الكلام ههنا يغير
اوله لانه اذا لم ينضم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاحها واذا انضم اليها بطل نكاحها للجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا اتصل به آخره سلب صحة
الجواز فنزل آخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاول عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا فثبت ان الترتيب والمقارنة
في المسئلتين ثبتا بدليل اخر لا بموجب الواو والفضول الزيادة وقد غلب جمعه على ما لا خير فيه ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي وهو في
اصطلاح الفقهاء رحمهم الله من ليس بوكيل الفار كذا في المغرب قوله وقد تدخل الواو على جملة كاملة بخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كما لها
بخبرها فلا تجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اي مثال دخولها على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق
واحدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض قال الامام فخر الاسلام رحمه الله وهذا فصل من الكلام بل هي للعطف
كما هو اصلها لكنها انما لم توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادته بدونها وهذا المجوز
العطف فاذا كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار والضرورة ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى
بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا وانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة
ههنا متى ارتفعت بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان ما يثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ يصار اليه ففي المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك الشرط بعينه ولا يقتضي العطف
الاستبداد اي التفرد بالشرط كانه اعاد الشرط وانفرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق لما ذكرنا ان المقصود وهو
افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه بذلك الشرط بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق

ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت طلقتان وكذا في مسئلة الكتاب لو كان كالمعاد لوقعت طلقتان ايضا ان كانت المراة غير مدخول بها بلا اختلاف وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان دخلت هذه الدار الاخرى تتعلق بدخول الدار الثانية التطليقة لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى الاعادة لطلقت ثنتين لا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلاثا وهذه حيث لا يثبت الشركة في الخبر الاول ويجعل الخبر كالمعاد حتى طلقت الثانية ثلثا ولو ثبت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام الثلث عليهما كما لو قال لفلان علي الف درهم ولفلان يجعل الالف منقسما عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص الزوج على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام يفوت بالانقسام اصلا اذ لا دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار اليه عند التعذر قال الامام البرغري رحمه الله اتفقوا انه لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال فطالق وطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو كان الخبر كالمعاد لوقع ثلث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع تخلل الازمنة وانما يصار اليه اي الى الاستبداد في قول الدخول جاءني زيد وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ المشاركة للاثنين في مجيء واحد ولامراتين في طلاق واحد لا يتصور فصار استبداد الجملة الناقصة بخبر آخر ضروريا واشتراكها في خبر الاولى من غير استبداد اصليا فلا يصار الى الاول الا عند الضرورة **قوله** وقد يستعار الواو للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد ان يكون هناك تعلق تنتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على التعلق هناك معنوي فلذلك يكون مغنيا عن تكلف آخر الا ان النظر اليها من حيث كونها جملة مستقلة لفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها تجيئة جامعة بينهما كما ترى في نحو جاء زيد وفرسه يعدو يبسط العذر في ان تدخلها او تجمع بينها وبين الاولى مثله في قام زيد وقعد عمرو وهذا معنى استعارة الواو للحال واليه اشار بقوله بمعنى الجمع اي الواو للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوزات الاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا تفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فتتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقدم فتح باب الضيافة على وصول المستحق له اليق بما لزم فلذلك جيء بالواو كانه قيل اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها ونالوا المنى وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لا يحيط به الوصف **قوله** وقالوا في قوله الرجل الى آخره اذا قال لعبده اد الي الفا وانت حر انه لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال انزل وانت آمن لا يأمن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة الثانية اسمية خبرية فبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجانبين على ما عرف فلذلك جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شروط لكونها مقيدة كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب لتعلقه بالدخول فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت آمن هذا تقدير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضي هذا الكلام فان الواو دخلت في قوله وانت حر وانت آمن لا في قوله اد وانزل فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله انت طالق

(باقی)

وانت مريضة اذا لزمه التعليق كان المرض شرطا لوقوع الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كانت الحرية والامان سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق كان كل واحد واقعا في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو شائع في الكلام قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا اي جاءها بأسنا فاهلكناها على احد التاويلين وقال رؤبة ومهمة مغبرة ارجاؤه كان لون ارضه سماؤه اراد كان لون سمائه من غبرتها ارضه فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن امنا وانت نازل اي انت حر وانت امن في هذه الحالة وانما حمل على هذا لانه لا يصح تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح من التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف يصح تعليقه الا يرى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منها الاداء والنزول ولما لم يصح العمل بظاهره ولا يمكن العمل بالعطف جعلناه من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر وانه يورث الكلام ملاحة والثاني ان قوله انت حر وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال فيكون معناه اد الي الفا مقدرا الحرية في حالة الاداء وانزل مقدرا الامان في حالة النزول ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالتي الاداء والنزول كانا متعلقين بهما معدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه فيصير معنى الكلام اد الي الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول كتعلق الاكرام بالاتيان في قوله ائتني اكرمك فذكر في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا للاداء اي وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال والصفة لا تسبق الموصوف قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود الثاني بعد الاول بغير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقب ضرب زيد ولم تطل المدة بينهما والدليل عليه انها تستعمل في الاجزية لان من حق الجزاء ان يعقب وجود الشرط بلا فصل وتستعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة رتبة ولهذا اي ولان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر او يوخر الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة اولا او اخرت الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان تدخل الفاء على الاحكام ولا تدخل على العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على العلة على خلاف الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كان في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول الفاء عليها بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم او حبس ذي سلطان او ضيق ومشقة اذا اظهر اثار الفرح والخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد نجوت باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار باق بعد ابتداء الابشار ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي ولان الفاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا ان قال لعبده اد الي الفا فانت حر انه يعتق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اد الي الفا لانك حر فتتنجز به العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق بعد ما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال لما جعلت قوله اد الي الفا علة وقوله وانت حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت

الى الفاء فانت حر كما هو فى صورة الواو ولانا نقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه
من غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة الفاء
من وجه لان كلمة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان اولى من الاضمار قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة فى الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءنى زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان تقول
ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يصلح ذلك فى الفاء ثم عند ابى حنيفة رحمه الله التراخي على وجه القطع يعنى يظهر اثره فى الحكم والتكلم جميعا حتى كان
بمنزلة ما لو قطع الكلام ثم استأنف قوله لكمال التراخي يعنى هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك
بان يثبت التراخي فى التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي فى الوجود دون التكلم كان ثابتا من وجه دون وجه الا يرى ان هذه الكلمة دخلت
على اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي فى نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر اثره فى الحكم واذا ظهر اثره فى اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعندهما
التراخي فى الوجود دون التكلم اى يوجد ما دل عليه اللفظ متراخيا كما فى كلمة بعد لا فى التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل التكلم منفصلا والعطف
لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف بيانه فيمن قال الى آخره هذه المسألة على اربعة وجوه اما ان علق الطلاق
بكلمة ثم فى المدخول بها او فى غير المدخول بها فقال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابى حنيفة رحمه الله يقع الاول فى
الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استأنف لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير فى آخره لفوات شرط التوقف
وهو الاتصال فيقع الاول فى الحال وتبين لا الى عدة فيلغو ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثانى لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل فى المحل ولغا الثالث لانها بانت
لا الى عدة ولا يقال ينبغى ان يلغو الثانى ايضا لان الكلام الثانى لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع فى عدم التعليق بالشرط ولا يثبت
الشركة فيما تم الاول ولا يصير ذلك كالمعاد فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم فبقى قوله ثم طالق امرا مبتدأ
ولو استأنف به حقيقة لا يقع شئ فكذا اذا صار مستأنفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على اتصال الكلام صورة وذلك موجود ههنا فاما
التعليق بالشرط فمبنى على اتصال الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذى يوجب الوصل حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق
لا يثبت التعليق بالشرط واذا اخر الشرط فى المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع الثانى فى الحال وهو ظاهر وعندهما يتعلق الكل
بالشرط فى الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط
ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلاثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الثانى لفوات المحل بالبينونة
قوله وقد يستعار بمعنى الواو واذا تعذر العمل بحقيقته ثم يجوز ان يجعل مستعارا للواو احترازا عن الالغاء للاتصال الذى بينهما فى معنى العطف فالواو
لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق داخل فى المقيد فثبت بينهما اتصال معنوى فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم كان من الذين
آمنوا اى وكان لتعذر العمل بحقيقته ثم اذ الايمان هو الاصل المتقدم الذى يبتنى عليه سائر الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون
فك الرقبة والاطعام معتبرين قبله كالصلوة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر صاحب الكشاف فى مثل هذا الموضع ان كلمة التراخي لبيان
تباين المنزلتين كما انها لبيان تباين الوقتين فى جاءنى زيد ثم عمرو وقال فى هذه الآية جاء ثم لتراخى الايمان وتباعده فى الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لا فى الوقت لان الايمان هو السابق المقدم على غيره وذكر فى التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود

اى ثم اخبركم ان هذا لمن كان مؤمنا وهو كقول الشاعر ~ ان من ساد ثم ساد ابوه ۞ ثم قد ساد قبل ذلك جده ۞ ولهذا قلنا في قوله عليه السلام
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر فانها للايجاب ولا وجوب للكفارة
قبل الحنث بالاجماع قوله واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل هي موضوعة للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على سبيل التدارك
للغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو كنت قاصدا للاخبار بمجيء زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت
ما جاءني زيد بل عمرو يحتمل وجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل ما جاءني عمرو فكانك غلطت ان تثبت نفي المجيء لزيد ثم استدركته
فاثبته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل وحده
دون حرف النفي وفي النفي والفعل معا كذا قاله الامام عبد القاهر رحمه الله وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنته هذه الكلمة وانما يصح الاضراب عن
صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان الصدر محتملا للرد والرجوع فاما اذا كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى
الاول على سبيل الجمع دون الترتيب الا يرى ان من قال لامراته بعد الدخول بها انت طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلاثا لانه لا يملك الرجوع
عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني مقامه ولم يقدر
على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا بوقوع الاول فلغا آخر كلامه ولو قال لامراته كنت طلقتك
امس واحدة لا بل ثنتين تطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط وكذا لو قال لرجل طلق امراتي فلانة لا بل فلانة يملك ان يطلق الثانية
دون الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا ابو حنيفة رحمه الله وصاحباه فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق واحدة لا بل ثنتين انه يقع الثلاث اذا دخلت الدار لانه لما قال اذا دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط
وقد بقي المحل على حاله فاذا قال لا بل طلقتين ثنتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على
سبيل اللزوم وتعليق الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فيجعل كان الشرط ثبت ههنا مذكورا لا انه حذف
اختصارا فيتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت
مرة واحدة يقع الثلاث وهذا بخلاف العطف بالواو وعند ابي حنيفة رحمه الله حيث لم يقع الا واحدة في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
وثنتين لان الواو ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجرد ولا عين يقتضي تقرر الاول ومشاركة الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا
بذلك الشرط بواسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا قوله واما لكن اعلم ان لكن للاستدراك بها العذر
في الجملة التي قبلها من التوهم نحو قولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فللتوهم ان يتوهم ان عمرا ايضا لم تره فاتيت كلمة لكن لهذا التوهم والفرق
بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن اخص من بل في الاستدراك لانك تستدرك ببل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا بل عمرا و
بعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا يستدرك بلكن الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا لكن عمرا وهو
معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك بلكن
في الايجاب كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يات فقولك عمرو لم يات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل الاختلاف كذا ذكره الامام
عبد القاهر رحمه الله فتبين بهذا ان قوله للاستدراك بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة والثاني
ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما نفي الاول فليس من احكامها بل ثبت ذلك بدليله وهو النفي الموجود فيه صريحا بخلاف

كلمة بل فان موجبها وضعا لنفي الاول واثبات الثاني الا ترى ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو ولو سكت عن قولك لكن عمرو كان لانتفاء مجيئه
وفي قولك جاءني زيد بل عمرو ولو سكت عن قولك بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل ثبت ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما **قوله** غير ان العطف
استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقريره ولكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما
يستقيم عند اتساق الكلام والمراد من الاتساق الكلام اي انتظامه من وسق الشيء اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله كما في قولك ما جاءني لكن عمرو
فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول الاتساق لوجود المعنيين في الفروع رجل
في يده عبد فاقر به لانسان فقال المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان اخر فان وصل الكلام فهو للمقر له الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط يحتمل
ان يكون نفيا من نفسه اصلا من غير تحويل الى اخر فيكون ردا للاقرار وهو الظاهر ويحتمل ان يكون نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا
لا ردا للاقرار ولصير قائلا له مقرا به لغيره فاذا وصل قوله لفلان بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق لوجود المعنيين وصح الاستدراك
وكان وصل بيانا انه نفي الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز بمنزلة قوله لفلان على الف درهم وديعة حيث يصير
قوله على مجازا للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا معنى قوله فاذا اتسق الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له متى نفى الملك
عن نفسه من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك الغير لاخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا
قلنا اول كلامه نفي واخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي متصلا به كان الكل كلاما واحدا لا حكم لاول الكلام لشيء قبل اخره الا ترى
ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار اخره فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر عند اتصال اخره باوله ويكون قوله ما كان لي
قط باتصال الاثبات به نفيا للملك عن نفسه باثباته للثاني ولهذا اتصال النفي عن نفسه بالاثبات لغيره انما يكون لتاكيد الاثبات عرفا
وما ذكر تاكيدا للشيء كان حكمه كحكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم لنفسه وصار من حيث المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي
لما كان لتاكيد الاقرار كان مؤخرا عن الاقرار معنى لان التاكيد ابدا يكون بعد المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم
والتاخير صيانة لاقراره عن الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي كان هذا نفيا مطلقا فكان ردا للاقرار وتكذيبا له حملا
للكلام على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني على المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك
فيبقى العبد ملكا للمقر الاول **قوله** والا فهو مستانف اي ان لم يوجد الاتساق لفوات احد المعنيين فالمتكلم مستانف بكسر النون في
التكلم بلكن ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله كالمزوجة بمائة
الى اخره اذا تزوج الفضولي الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها الخبر فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين
يكون هذا فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق
النفي لا يمكن تداركه بعد الاثبات ولا يمكن ان يجعل للاجازة ههنا مقدمة على النفي كما جعل للاقرار كذلك في المسئلة الاولى لعدم الفائدة
فان النكاح الموقوف المنعقد بمائة لا ينعقد بقبولها اجيزه بمائة وخمسين فينفسخ بالنفي المتاخر فاذا لا فائدة في التقديم والتاخير **قوله**
واما او فهكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم فيتناول احد المذكورين هذا هو موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها لا تخلو من هذا المعنى ففيما

انما وضعت لاحدهما هو مذهب عامة اهل اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد وابو اسحق الاسفرائني وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رأيت زيدا او عمرا لا يكون مخبرا عن رؤيتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية احدهما على سبيل الشك فانك ترددت بين احدهما ولكنك شككت في معرفته حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان يكون الآخر اذ استعمل في الايجابات الا والامر والنواهي لم توجب الشك لعدم تصور الشك فيهما لانهما لاثبات الحكم ابتداء فاوجبت كلمة التخيير والصحيح مذهب العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا كذا قال الامام فخر الاسلام رحمه الله بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين لا انها انما في مواضع الاستعمال لا تخلف عنه الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان فعل مجيء وجد من احدهما لا نكرة فوقع بهذا الاخبار الشك في الذي وجد منه فعل مجيء فتبين ان الشك انما يثبت حكما واتفاقا لا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بالحرف او كالهبة وضعت لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين يكون اسقاطا حكما واتفاقا لا مقصودا بالهبة الا يرى انها لو استعملت في الانشاء لا تؤدي الى الشك مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعه الاصلي فثبت انها لم توضع للتشكيك وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء كقولك اضرب زيدا او عمرا دلت احدهما غير عين والامر للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير العين فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه لا ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء كقولك هذا حر او هذا لانها لما تناولت احدهما غير عين اوجبت التخيير لدفع الابهام قوله ولهذا اي ولان او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان بمحل الكلام قلنا فيمن قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا القول لما كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون خبرا لانه في وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدهما عالم هذا او هذا الا ان الاخبار يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى الاخبار عن الحرية وجود الحرية سابقا عليه فيصح الاخبار عنها فاذا لم يكن الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية احترازا عن الالغاء والكذب او جعلنا الحرية ثابتة من قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له لان انشا تحتاني ولاية فصار انشاء شرعا وعرفا واختيارا حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر اوجب كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له ان يختار العتق في ايهما شاء بان يثبت العتق في احدهما كما كان للمأمور في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء واحتمل انه بيان اي اختياره بيان يعني هذا الكلام من حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق احدهما معينا ثم نسيه واخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يثبت العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في المعين لانه ما اوجبه الا في النكرة وهي المنكرة لغة فلا يمكن اثباته في غير ما اوجبه كما اذا وقعت في سالم لا يمكنه اثباته في بزيع والعتق انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه ولهذا يشترط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي هذا هو الذي اخبرت بحريته ومن حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه لانه لا يعدوهما يتعين كالعتق واقعا فيه وكان البيان اظهارا ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار يعمل بها في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في موضع التهمة واذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة احدكما حر او قال هذا حر او هذا ثم مرض فعين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان

ما لبيع فكان بمنزلة المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة ولو كان تحته حرة وامة قد دخل بهما فقال احديكما طالق ثنتين ثم اعتق الامة ثم مرض الزوج بين
الطلاق في المعتقة وانما تحرم حرمة غليظة ولا يصير الزوج فارا حتى ترث هي واعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة وانشاء في حق الارث لمكان
التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه فهو بالبيان فيهما يريد ابطال حقها ولو طلق احدى نسائه الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احديهن
ثم بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح الاخت فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في التي عينها وتزوج
اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح الخامسة والاخت فاعتبر انشاء في حق العدة لمكان التهمة الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء
الطلاق في الحال وعلى هذا تقاس المسائل في الزيادات **قوله** وقد يستعار هذه الكلمة للعموم اي بدلالة يقترن بالكلام مثل استعمالها في موضع النفي
لانها لما تناولت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة صدق الكلام انتفاؤه انتفاء الجميع ان كان خبرا كما في قولك ما رايت رجلا او امرأة وان كان
نهيا كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنتهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا وتعم في الاباحة ايضا لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس
الفقهاء او المحدثين مع احدى الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب
العموم في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها تتناول احد المذكورين والعموم انما يثبت لعارض يقترن بها وليس
من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية
للحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة لما ذكرنا ان الاطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك
فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او كليهما ان شئت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا كل
ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى اوجب
الاباحة تثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما يثبت في كل واحد منها والى قوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او ابائهن الاية
ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء موضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرفنا انه موجبها في الاباحة
عموم الاجتماع بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
لكان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس كل واحد من الفريقين فاو لتفيد اباحة الجمع والواو توجبه ولهذا اي
ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو حلف لا اكلم فلانا او فلانا يحنث اذا كلم احدهما بخلاف الواو في
قوله وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان او وقعت في موضع النفي حيث فيوجب عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما
في الواو ولا يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد الا هتك واحد ولو قال لا اكلم احدا الا فلانا
او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اذا كانت كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان ياكلهما وكذا هذا **قوله** وقد يحمل بمعنى حتى اعلم ان او حرف عطف كما مر بيانه
فاذا وقع الفعل بعده منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي فذلك باضمار ان وذلك انك لو قلت
لالزمنك او تعطيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان
المقصود ان اللزوم لاجل الاعطاء حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم يدخل في حكم الاول وقدر ما
قبل او بتقدير المصدر كانه قيل ليكونن لزوم مني او اعطاء منك ونزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى ان تعطيني وحتى تعطيني يكون

حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم في المعنى لان الفعل وانما تحمل لا بمعنى حتى اذا فسد العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مستقبلا وتحمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان اوفي هذه المسئلة بمعنى حتى فيحنث بدخول الاولى او لا وان دخل الاخرى او لا بر في يمينه لانه لما لم يمكن بين النفي والاثبات اذ تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت حقيقته وحملت على الغاية مجازا فانه اذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحلوف بيمينه فحنث واذا دخل الثانية اولا فقد اصر على البر الى وجود الغاية فصار بارا كما لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع واليه اشير في الكتاب الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد وما جاءني عمرو وما رأيت عمروا لكن رأيت بشرا قال الله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر العطف باعتبار عدم لعدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الاوجه **قوله** واما حتى فللغاية معنى الغاية هو المعنى الحقيقي لهذا الحرف فانا قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في اخر فعرفنا ان معنى الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى ويجب ان يكون الغاية فيه شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالراس والصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل وصح نمتها الى نصف الليل ما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة على تقدير الوقف على سلام او سلام الملئكة على عدم الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر رحمه الله وجار الله وعامة المتاخرين من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الراس ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقضي الشيء الذي تعلق به الفعل شيئا فشيئا حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل اتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا وهو تدرجات في الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة فلم يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زرائي اشراف البلدة حتى الامير وسبني الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرات القران البارحة حتى الصباح والصباح لا يكون داخلا لانه ليس ببعض الليل فعلى هذا اكل الراس وما نيم الصباح في مسئلة السمكة والبارحة **قوله** ولهذا التي ولان حتى للغاية قال محمد رحمه الله كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال يحمل للغاية ان امكن كقولك عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح ان ادخلها الا ان اصلها للغاية فوجب العمل به ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر الامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح للاخر دلالة على الانتهاء فان لم يستقم لم يجعل غاية لفوات معنيين المذكورين او احدهما يحمل على المجازاة بمعنى لام كي ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون الحلف معقودا على فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص اخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ الجزاء مكافاة الفعل لا يكافي نفسه عادة فان تعذر ذلك يحمل على العطف المحض لانه من حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجودها

ما يصلح للبين فاذا قال لا عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح فاخذ في الضرب ثم اقلع اي امتنع قبل الصياح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب
يحتمل الامتداد بطريق التكرار فكان شرط البر وهو الدال على الغاية المضروبة له متصورا وكان الكف محتمل هذا الفعل لا محالة فيكون شرط الحنث مقصودا
ايضا والصياح يصلح دلالة على الاقلاع عن الضرب لان الانسان قد يمتنع عن الضرب به فيصلح غاية فوجب العمل بحقيقة الغاية وجعل حتى عليها فكان
الكف عن الضرب قبل وجود الغاية شرط الحنث فان اقلع قبل الغاية كان حانثا وهذا اذا لم يغلب على حقيقته عرف كما في المسألة المذكورة فان
غلب عليها عرف ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب
الشديد لا على حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر لفظة الضرب وانما يذكر اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف ولو قال ان لم آتك غدا حتى تغديني فعبدي حر فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا يصلح دليلا على
انتهاء الاتيان بل هو داعي اليه وكذا الاتيان ليس بمستدام ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المدة له ففات شرط الغاية جميعا فلم يمكن حمل حتى على
الغاية ولكنه يصلح للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم احسان بدني الى المزور فيصلح سببا فيه لاحسان مالي منه الى الزائر وعن هذا قيل قوله
عليه السلام من زار حيا ولم يذق منه شيئا فكانما زار ميتا والتغدية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فتحمل على المجازاة
فصار شرط البر فعل الاتيان على وجه يصلح سببا للجزاء الا الغداء وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى عندك وان لم تأتني حتى تغدى
فعبدي حر كان حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه لان التغدي من فعله غير عند الاباحة احسان فلا تصلح منتهيا للاتيان
ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى
الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب معنى الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين كما لو قال ان لم آتك فاتغدى عندك **قوله** ومن
ذلك اي من باب حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد اما الباء
فللالصاق هو معناها بدلالة استعمال العرب اياها فيه وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق يقتضي طرفين ملصقا
وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي قولك كتبت بالقلم الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة
بالقلم ولهذا اي ولانها للالصاق والالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان كان معناه ان الصقت
الاخبار بالقدوم او ان اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه والقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حسي فكان شرط الحنث الاخبار
بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار
صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو المفعول الثاني للاخبار وصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان والخبر اسم
لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته الى المخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب ولا يلزم على ما ذكرنا
قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رحمه الله مع ان محبتها لم تلتصق بما في القلب لان اللسان
جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر الالصاق به وهذا ايضا بخلاف
قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال ان علمتني بقدومه لان الاعلام ما يفيد
العلم والباطل لا يسمى علما وانما العلم اسم للحق فلم يمكن الاعتبار بالباطل اعلاما فاما الاخبار فاثبات الخبر وهو اسم لما يصلح دليلا على المخبر
في العرف فصار يطلق على الصدق والكذب الا يرى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل ذلك في العلم فلهذا افترقا

قوله وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان علينا امير لان الامير علو وارتفاع على غيره ويقال زيد على السطح التعلي
عليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه ولهذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام في قولك على الف درهم يعني
لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء في لفلان على كذا في دون غيره كانت في مثل هذا موضوعة للاستعلاء والاستعلاء
في لفلان على كذا في اللزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا
على الدين لان الاستعلاء فيه لا في غيره الا ان يصل به الوديعة فيقول على الف درهم وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة من
حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه لهذه الدلالة ويستعمل بمعنى الشرط باعتبار الجزاء متعلق بالشرط فيكون لازما عند وجوده وكان
استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل يستعار كما قاله فيما بعد قال الله تعالى يبايعنك
على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط عدم الاشتراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفاسير ان على صلة
المبايعة يقال بايعته على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط اذ المبايعة توكيد كالشرط توسع الفقهاء في ذلك وقالوا انه بمعنى الشرط وعلى
هذا الاصل قالوا اذا حاصر المسلمون حصنا فقال راس الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن على ان افتحه عليكم فقالوا لك ذلك ففتح
الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه نصا بقوله امنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه وكانت العشرة سواه والخيار
في تعيين العشرة الى راس الحصين لانه جعل نفسه ذا حظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذي حظ باعتبار انه داخل في امانهم
لانه استامن لنفسه بلفظ على حدة ولا باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو حظ على ان يكون معينا لمن تناوله
الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول كالايجاب لمبتدأ من وجه بخلاف ما لو قال امنوني وعشرة او فعشرة حيث كان الخيار
في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم لم يجعل نفسه ذا حظ من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان الامام هو الموجب لهم الامان
وكان اليه التعيين **قوله** ويستعار لمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي تخلو عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بان تقال بعتك
على الف درهم او اجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعذر بمقتضاها يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان اللزوم
في هذه التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان لصقا به لا محالة ولا يحمل على الشرط لان المعاوضات
المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمله تصحيحا للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة التي ليست بمحضة كالطلاق
على مال فانها اذا قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف درهم حمل على الشرط عند ابي حنيفة رحمه الله حتى لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان
الطلاق رجعيا وعندهما يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلاثا بالف لان
الطلاق على مال معاوضة من جانب المرأة وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على تحتمل معنى الباء وقد اريدت من جانبها فيحمل
على المعاوضة لاحتمال الطلاق اياها ولدلالة الحال عليها فصار كقوله احمل هذا الطعام الى منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة
رحمه الله كلمة على للزوم كما بينا وليس بين الطلاق وبين ما لزمها مقابلة لينعقد معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب
المال او يجب المال ثم يقع الطلاق والمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان بناء الكلمة
اللزوم وبين الشرط والجزاء ملازمة فكان الحمل عليه لكونه اقرب الى الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط
ههنا لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع معنى

المعارضة من صحة التعليق لانه تابع **قوله** ومن للتبعيض ذكر النحاة انما لابتداء الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان
الى فلان وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم
من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة والباقي تابعا حتى قال المحققون منهم
الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهذا هو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوا اكثر استعمالها في التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا واليه
مال المصنف ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض ولابتداء الغاية جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اي ولانها للتبعيض
قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن قال لآخر اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الآخر
وان اعتقهم جملة عتقوا الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعيض يكون لتمييز
الجنس اي للبيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم فيتناولهم جميعا كما في قوله
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وجه قول ابي حنيفة رحمه الله ان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اما من والعموم
اصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقص عن الكل واحد ليصير عاملا بتناوله
الاكثر وتحقق العمل بالتبعيض وقد ادخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان يعمل التبعيض فيه لا في غيره بخلاف قوله من شاء من عبيدي
عتقه فاعتقه فانه وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فيه لان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد
وصفت بصفة عامة وهي المشية لان في الصلة معنى الصفة فتعم ضرورة عموم الصفة فاسقطنا اي الوصف بهذه الصفة الخصوص اي التبعيض
فاما البعض في المتنازع فيه فلم يوصف بصفة عامة اذ المشية فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى التبعيض معتبرا فيه وصفة العموم فيتناول بعضا
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يفهم منه وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ
استيعاب الجمع بالقطع ولا يقال المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو المضروب كما يقال زيد الضارب وشئ معلوم كما
يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشية في المتنازع فيه كما صارت موصوفة بالفاعلية في تلك المسئلة
فلم تعم بعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول
اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التاثر فلا يؤثر ذلك في
العموم على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف بها العتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال **قوله** والى لانتهاء الغاية على
مقابلة من اي هي يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من لابتداء الغاية اي هي تدخل في الغاية التي يبتدأ بها صدر الكلام
يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت البصرة مبتداه ويقول الرجل انما اليك اي وانت غايتي ويقول قمت
الى فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غايات لها ثم هي تقبل بمعنى الغاية مطلقا
فاما دخول الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فمما فيه دليل على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة لا
وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى
الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال ومما يدل على الدخول قولك قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سيق لقراءة القرآن
كله ومما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل واخذنا

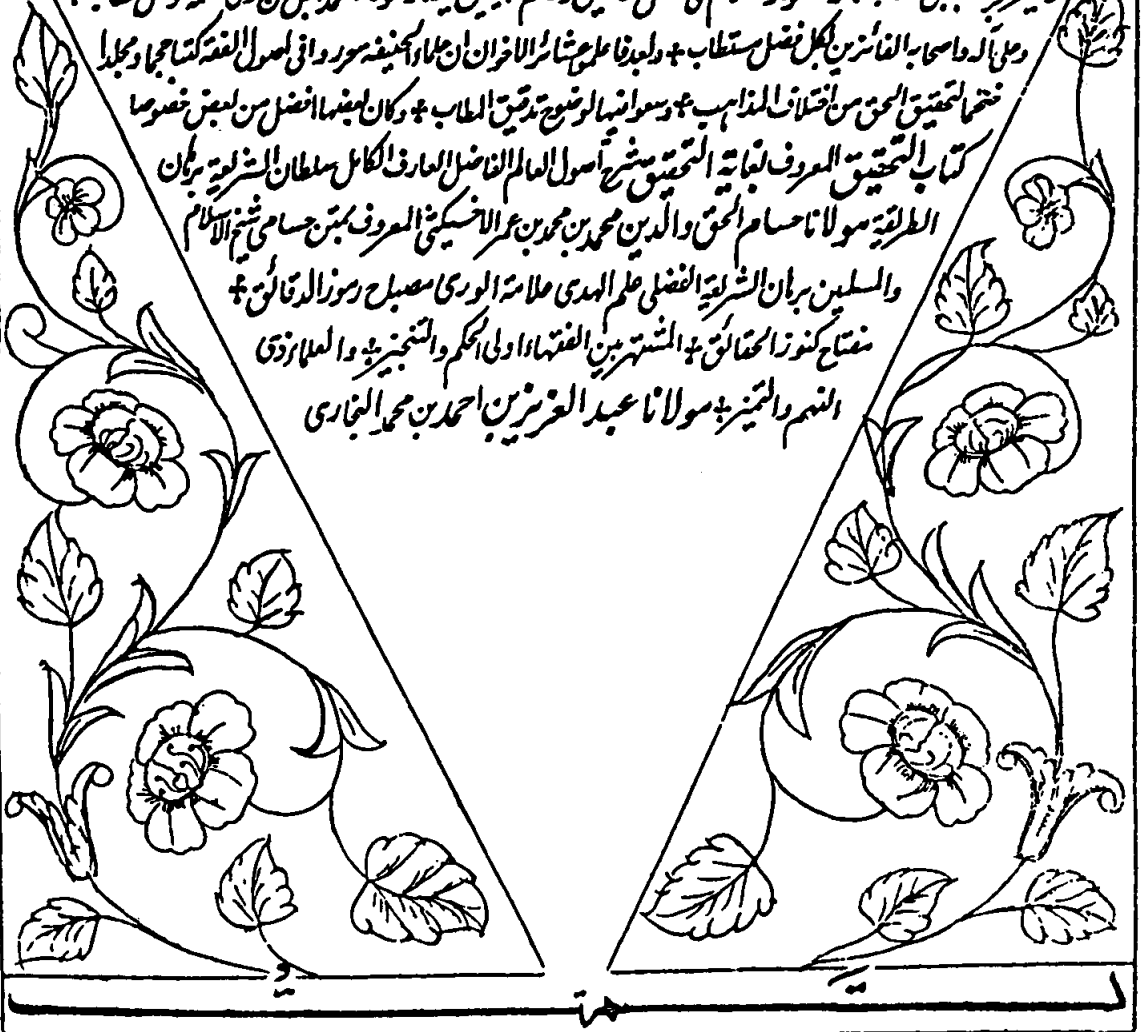
وداود رحمه الله بالنيتين فلم يدخلا كذا في الكشاف قوله وفي الظرف هذه الكلمة تجعل ما تدخل هي عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلنا الخروج
في يوم الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له وكذلك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة
ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك توسعا على معنى ان العلم محل ووعاء للنظرة والتأمل وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته
صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمته ويفرق بين حذفه واثباته اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظروف الزمان مثل
ان تقول انت طالق غدا فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هما سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا يصدق في قوله غدا لان حذفه واثباته في الكلام
سواء اذ لا فرق بين قوله غدا خرجت يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء وكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا معناه في غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء
في الحكم وفرق ابو حنيفة رحمه الله بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فقال في قوله في غد يصدق ديانة النهار فقال في قوله في غد يصدق
ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان الظرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه ان امكن لانه حينئذ
شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذا الظرف ولم يقدر فيه حرف في اخذ حكم
المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي عملت به ما عملت بالمفعول به فقلت في مثل قولك سرت يوم الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما
تقول الذي ضربته زيد ولم تقل الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من
ضرورة الظرفية استيعاب فاذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى
استيعاب الغد يعني كونها موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله ليحصل الاستيعاب فاذا
نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء لكنه يصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واما اذا قال في
غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر النهار كانت نيته تعيينا
لما ابهمه لا تبديلا للحقيقة فيصدق قضاء كما يصدق ديانة فاذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم والسبق ولذلك
يقع فيه يوضح الفرق بينهما ان قوله ان صمت الدهر فكذا واقع على الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت في
الدهر واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيه حنث قال شيخنا العلامة حافظ الملة والدين ان الله تعالى
ذكر نصرة الرسل والمؤمنين في الدنيا مقرونة بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة به في قوله عز اسمه انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في
الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرة الله اياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة لانها جزاء فاما النصرة اياهم
في الدنيا فقد تقع في بعض الاوقات دون البعض لانها ابتلاء قوله ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك الدار
لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في في الفعل وهو لا يصلح ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فتعذر العمل بحقيقته فيجعل مستعارا لمعنى المقارنة لان في الظرف معنى المقارنة اذ من قضيته الاحتواء على المظروف فيقارنه بجوانبه الاربعة
فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران الشيء بالشيء يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود
الدخول الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند البعض يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث
ان كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر ومن حيث ان تعلق الجزاء بالشرط بمنزلة قيام المظروف بالظرف من حيث انه لا يخلل

بينهما زمان كما في الشرط والمشروط فيتعلق الجزاء به فعلى هذا يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار و الاول اصح فانه لو قال
لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل بمعنى الشرط لطلقت كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضي
الامام وفخر الاسلام رحمه الله **قوله** ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني حروف الشرط اي كلماته او الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل
فيها كلمة ان وهي حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اي في باب الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف سائر الفاظ
الشرط فانها تستعمل في معان اخر سوى الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم انه اصل قالوا معنى كلمة ان ربط
احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء ويتعلق وقوعها بوقوع الاولى كقولك ان تاتني اكرمك تعلق الاكرام بالاتيان
وانما يدخل هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته لانها للمنع او الحمل وذلك لا يتحقق في المستحيل والمتحقق فلهذا قبح قولهم ان
احمر البسر لانه من الامور الكائنة ولهذا لا يتعقب هذه الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذه الحرف في الاسم في نحو قوله تعالى
ان امرؤ هلك وان امراة خافت من قبيل الاضمار على شريطة التفسير او من التقديم والتاخير لان اهل اللغة مجمعون على ان الذي يتعقب حرف
الشرط هو الفعل دون الاسم **قوله** واذا تصلح للوقت كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في الشرط لم يبق فيها معنى الوقت
وصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ المشترك اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره واليه ذهب ابو حنيفة رحمه الله وعند البصريين
هي موضوعة للوقت وتستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه ذهب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا قال لامراته اذا لم اطلقك
فانت طالق ولم ينو شيئا لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رحمه الله حتى يموت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف ومحمد
رحمهما الله وقع الطلاق اذا فرغ من اليمين كما في قوله متى لم اطلقك فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى بالاتفاق
وجه قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ قال الله تعالى والليل اذا يغشى الا انه
قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة اذ الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول
البيان للتردد بين ان يكون وبين ان لا يكون واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها
في متى لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى في المجازاة فاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا ثبت
ما ذكرنا كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله ان اذا قد تكون
حرفا بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر واذا تصبك خصاصة فتحمل معناه ان تصبك خصاصة لان اصابة الخصاصة
من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى الوقت انما يستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه عادة او شرعا نحو مجيء الغد وقيام
الى الصلوة فلو لم تصر كلمة اذا كانت ههنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل
في الامور الكائنة لا محالة فاستعمالها للشرط لا تدل على سقوط معنى الوقت عنها او لا يقال ينبغي ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها
معتبرا وان جوزت بها كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصته وهي الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت
كما ذكرنا واذا ثبت هذان الوجهان فيه واقع الشك في وقوع الطلاق لانه ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت
يقع فلا يقع بالشك ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازاة بها اي بمتى لازمة في غير موضع الاستفهام لان متى اسم للوقت
المبهم ولا يختص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة ان للتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما

في كلمة ان فلهذا المشاركة لزم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين واما اذا فلافادة الوقت
الخالص ولهذا يدخل على امر كائن او منتظر فلم يلزم المجازاة بل هي في خبر الجواز لما بينا قوله ومن وما وكلما تدخل في هذا الباب اي في نوع
الشرط اما من وما فلانهما يستعملان في الشرط فان كل واحد منهما لا يتناول عينا بحقيقة اسما لما دخلا في العموم لابهامهما والعموم في الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد
من الافراد بالذكر متعذر او متعسر والتحرز ان هذا المعنى مع الايجاز انما يناسب ان فقيل من يأتني اكرمه وما تصنع اصنع قوله تعالى من عمل صالحا من ذكر
او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ومثالهما من المسائل من شاء من عبيدي عتقه فهو حر من دخل هذا الحصن
فله راس من دخل الدار فهو حر ما بعت فلانا فعلي وما ذهب لك على فلان فعلي ومن يستعمل لذوات من يعقل وما للصفات من يعقل ولذوات ما لا يعقل
فاذا قيل من في الدار قلت زيد واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او متاع ولو قيل ما زيد قلت عالم او جاهل واما كلما فيوجب عموم الافعال
قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم كلمة ما هذه للجزاء ضميت الى كلمة كل فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل فيه الجواب كذا في
عين المعاني فاذا قال كلما تزوجت امراة فهي طالق فتزوج امراة مرتين حنث في كل مرة بخلاف قوله كل امراة تزوجها فهي طالق فتزوج امراة مرتين
حيث لا يحنث في المرأة الثانية لانها يوجب عموم الاسماء لا عموم الافعال قوله وفي كل معنى الشرط فيه كلمة كل ماخوذ من الاكليل الذي هو محيط
بجوانب الراس فلذلك يوجب الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا تدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من الاسماء اذ الاضافة
من خصائص الاسماء فان اضيفت الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح
حامض اي جميع اجزائه التي لم يؤكل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط لتوالي الفعل بعد الاسم المضاف اليه
كل صفة له ليصح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء وهي توجب الاحاطة
على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت فمعنى الاحاطة يستفاد من كل وجه ومعنى الافراد يستفاد من المضاف
اليه اذ هو نكرة في موضع الاثبات ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كان ليس معه غيره فاذا قال الامير كل من دخل
منكم هذا الحصن اولا فله راس فدخل عشرة معا فقد كل واحد منهم راس لان كلمة كل يحيط الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد
فصار ذكره ويجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكان ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متواترين كان
النفل للاول خاصة لانه كل الداخل اولا لان من دخل بعده ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم
غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد منهم كانه موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اولا داخلا في حق من يخلف عنهم وهذا الخلاف قوله من دخل
منكم اولا فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معا لم يكن لهم شيء لان كلمة من لا توجب عموم الجنس ولا يوجب افراد كل واحد من الداخلين
كان ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول اذ هو اسم لفرد سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل بخلاف كلمة جميع فان الامام
اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله راس فدخله عشرة معا حيث كان النفل لكل واحد منهم بالسوية لان هذه الكلمة يدل على الاجتماع دون
الافراد فيكون اعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم راس واحد وكلمة كل تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل اعتبارا كان
كل واحد من الداخلين تناوله خاصة والله اعلم قال العبد الضعيف عبد العزيز بن احمد احسن الله احواله وقدر بالنجح ماله هذا آخر
ما قصدته من شرح مشكلات هذا الكتاب وتتمة ارشيه من انجاح مسؤل الائمة والاصحاب قدس الله تعالى على الشروع في هذا الامر المهم بفضله
واحسانه واول لاصعاب هذا الخطب اصد لهم بجوده وامتنانه فبذلت مجهودي في توضيح ما استبهم من حقائقه والجهت موحدي في تشريح

لتعصب من دقائقه وبالغت في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه بقدر الامكان واجتهدت في شرح لغاته وكشف نكاته وبيان دلائله وتوضيح مبانيه فكم من يوم
عانيت فيه شدائد الفكر وكم من ليلة قاسيت فيه مشاق السهر حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى هذا الطريق وذلك من جلائل نعم الله
علي وغرائب اكرمه ولطائف بره ورغائب انعامه والمسئول من فضله العظيم وكرمه العميم ان يجعل مساعيّ ذريعة الى الثناء الجميل في الدنيا
ووسيلة الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصيرني من الذاكرين لنعمائه المنعم المنان الكريم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا
محمد وآله الطاهرين اجمعين اللهم اغفر لكاتبه ولمالكه ولمن صححه ولمن نظر فيه ويرحم الله عبدا قال آمينا

خاتمة الطبع

يقول الفقير المضطر الى رحمة ربه الكريم المنكسر محمد ابراهيم غفر الله الرحيم الحمد لله الكريم العظيم الوهاب الذي تفضل علينا من لسان الجليل
الانعام بغير حساب ✤ الذي جعلنا من خير امة اخرجت للناس بلا شك ولا ارتياب وفضل نبينا صلى الله عليه وسلم على سائر المخلوقات بلا ارياب ✤
ومن معجزاته باجل الكتاب ✤ والصلوة والسلام على افضل العالمين وخاتم النبيين سيدنا ومولانا محمد اجل من اوتي الحكمة وفصل الخطاب ✤
وعلى آله واصحابه الفائزين بكل فضل مستطاب ✤ وبعد فاعلموا معاشر الاخوان ان علماء الحنفية سطروا في اصول الفقه كتبا حجاما ومجلدا
ضخما لتحقيق الحق من اختلاف المذاهب ✤ وسودوا فيها الوضوح تدقيق المطالب ✤ وكان بعضها افضل من بعض خصوصا
كتاب التحقيق المعروف بغاية التحقيق شرح اصول العالم الفاضل العارف الكامل سلطان الشريعة برهان
الطريقة مولانا حسام الحق والدين محمد بن محمد بن عمر الاخسيكثي المعروف بمتن حسامي شيخ الاسلام
والمسلمين برهان الشريعة الفضلى علم الهدى علامة الورى مصباح رموز الدقائق ✤
مفتاح كنوز الحقائق ✤ المشتهر بين الفقهاء اولي الحكم والتنحير ✤ والعلماء ذوي
الفهم والتميز ✤ مولانا عبد العزيز بن احمد بن محمد البخاري

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

كلمة الناشر

الحمد لله الذى له العظمة والجلال، ومنه الآلاء والنوال، والصلوة والسلام على رسوله محمد الذى بين لنا الحرام والحلال، وعلّمنا الكتاب والحكمة على وجه الكمال، و على آله واصحابه الذين ميّزوا الهداية عن الضلال۔

اما بعد: فان مكتبة ميرمحمد بكراتشى۔ لمّا احسّت ادارتنا ضرورة طلّاب المدارس العربية وجامعاتها الطبع شرح موجز ممتع غير مخلّ ولا ممل، مقبول عند المدرسين والدارسين وكافل لحلّ مشكلات (المنتخب الحسامى) للعلّامة الاخشيكتى المتوفى سنة ۶۴۲ھ، فما وجدنا فى الشروح القديمة والجديدة مثل شرح عبدالعزيز البخارى المتوفى سنة ۷۳۰ھ كتاب التحقيق (المعروف بغاية التحقيق) فى جودة الاسلوب واحتواء المسائل الضرورية وحلّ مشكلات اصول الفقه شرحا آخر، فاردنا طبعه ونشره مستعجلين باخذ الصورة عن الطبعة السابقة (مطبوعة نولكشور) رفعا لحاجة طلّابنا الشائقين باسهل امكاننا ونسأل الله تعالىٰ ان يوفّقنا باحسن من هذه الطبعة واصحّها فى اسرع وقت آمين۔

ترجمة الشارح

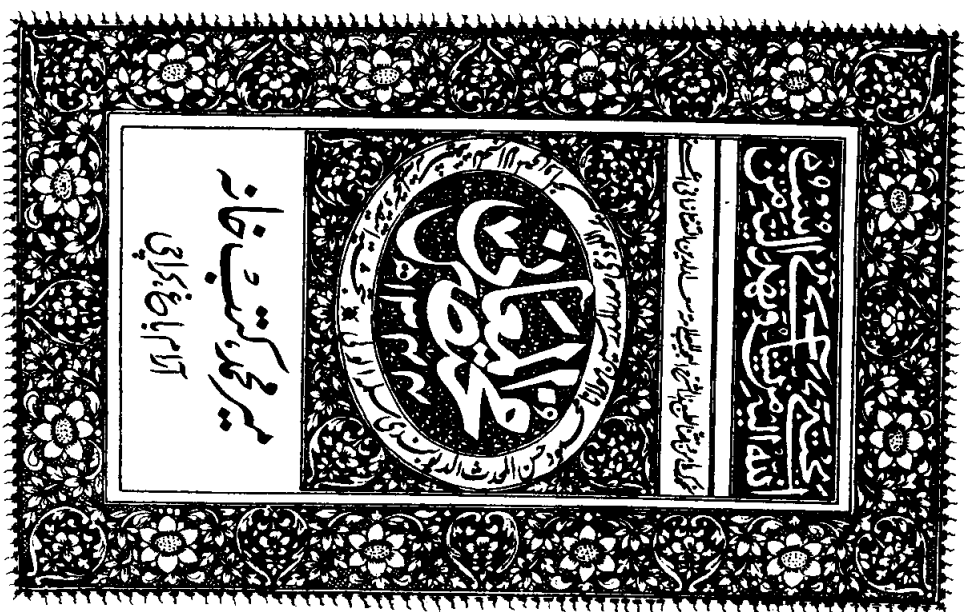
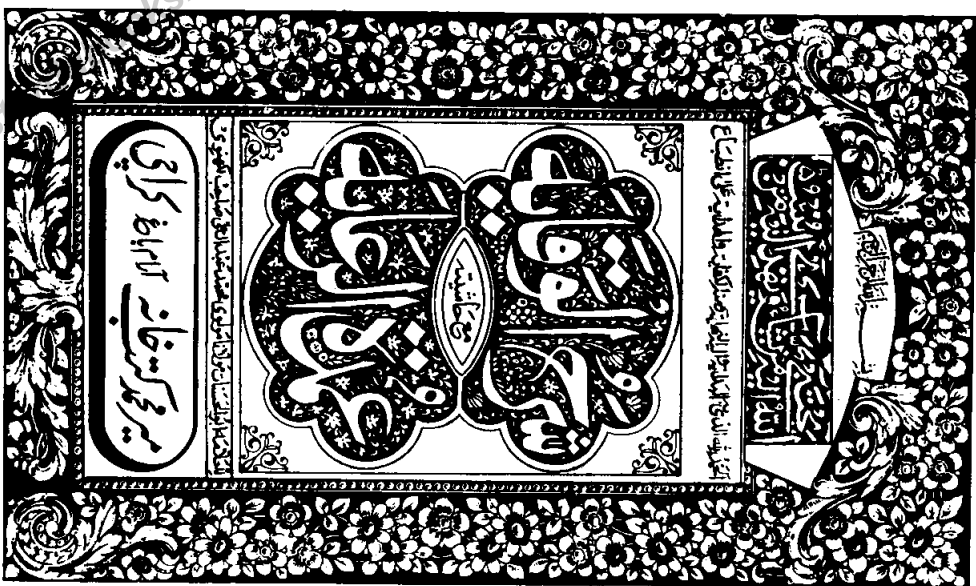
عبدالعزيز بن احمد بن محمد البخارى الامام البحر فى الفقه والاصول، تفقه على عمه الامام محمد المايمرغى۔

مصنّفاته

من تصانيفه:- ۱۔ شرح اصول الفقه للبزدوى (كشف الاسرار فى اربعة اجزاء)

۲۔ شرح اصول الاخشيكتى (هذا) ۳۔ وضع كتابا على الهداية بسؤال قوام الدين الكاكى له حين اجتمع به ببرمك وتفقّه عليه، وصل فيه (فى شرح الهداية) الى النكاح، واخترمته المنية (۷۳۰ھ) رحمه الله رحمة واسعة۔

الجواهر المضيئة ص ۳۱۷۔

(خادم الكتاب والسنة ميرمحمد)

٧٨٦

جئناك بالحق واحسن تفسيرا

قد استتب بفضل الله الجليل طبع انوار التنزيل و
اسرار التاويل واسمهٗ عند عامة اهل العلم

التفسير للبيضاوي

مع

الحواشي المفيدة

الفها

المولى العلامة عبد الكريم الكوراني رحمه الله تع

في هذه النسخة امتيازات آتية

١- لم يترك حل مشكل

٢- بولغ في تصحيح الحواشي القديمة عن الاغلاط وزيدت عليها اضافات مفيدة من المحشي العلام-

٣- اوردت الدلائل بالانصاف في المسائل المختلف فيها بين الاحناف و غيرهم-

٤- التزم فيها بذكر المأخذ التي اخذت منها الحواشي ليسهل اليه الرجوع عند الحاجة-

میر محمد کتب خانہ آرام باغ کراچی